j. grau - f. lacueva - j. m. martínez - j. tremoleda

treinta mil españoles y dios

el protestantismo español se confiesa

nova terra

PARECE QUE CIERTOS ENTUSIASMOS ECUMENICOS, surgidos entre nosotros a raíz del Vaticano II, más bien han remitido. Así, la espectacularidad de los octavarios por la unidad de los cristianos, o el relieve concedido por la prensa al tema del ecumenismo, y hasta la misma curiosidad popular... Pero va imponiéndose, en contrapartida, una progresiva normalización del pluralismo confesional, mucho más importante que aquellos entusiasmos. Hoy, ser protestante en España, va dejando de ser socialmente inconfortable y, en el terreno de los contactos, la cortesía recelosa y convencional de los primeros acercamientos entre confesiones diversas va cediendo el paso a confrontaciones más francas y desenfadadas.

LA APARICION DE «30.000 ESPAÑOLES Y DIOS», en una colección de las características de **El Hombre Nuevo,** se inscribe en dicho proceso de normalización. No se trata, esta vez, de hacer sociología del hecho protestante ni de rozar su contenido accidentalmente, en función de razones ecuménicas. Tampoco traemos al lector una obra cimera de la teología evangélica. Muchas han sido ya traducidas, en esta línea, a veces más brillantes y hasta sorprendentes que representativas. Es la voz directa de unas comunidades protestantes españolas la que nos llega, a través de estas páginas, y nos conforta con el testimonio de su fe.

LIBRERIA
PAPELERIA
RICO
GANDIA

21.C.22
210

Lucas Gutiérrez Durán

treinta mil españoles y Dios

«Vi un cielo nuevo y una nueva tierra...»

(Apoc., 21, 1)

josé grau, francisco lacueva, josé maría martínez
y jorge tremoleda

treinta mil españoles y Dios

editorial nova terra
canalejas, 65
barcelona-14

© by EDITORIAL NOVA TERRA

Primera edición: mayo 1972

Portada diseñada por LLEONARD

Reservado todos los derechos

Depósito legal: T.-1.466-72

Printed in Spain — Impreso en España

COOPERATIVA GRÁFICA DERTOSENSE - CERVANTES, 19 - TORTOSA - 1972

Presentación

El libro de José M.ª Gironella, 100 ESPAÑOLES Y DIOS, *suscitó numerosos juicios y comentarios a raíz de su publicación. Era de esperar, pues la obra es una revelación atrevida del sentimiento religioso español, con su enorme complejidad. Ante el lector desfilan cien personas, hombres y mujeres, que dan testimonio de su fe, más o menos matizada, de sus dudas o incertidumbre, de su agnosticismo o de su ateísmo. Tan amplia es la gama de creencias que aparece a través de sus páginas.*

Por nuestra parte, sentimos inmediatamente que debíamos contestar de algún modo el cuestionario de Gironella. Nuestras respuestas podrían ser testimonio de la fe que profesan miles de españoles. Y esto, en parte al menos, vendría a cubrir una laguna que se observa en 100 ESPAÑOLES Y DIOS: *entre los cien entrevistados no figura ningún cristiano evangélico. Es cierto que los protestantes todavía constituimos una exigua minoría en España; pero no es menos cierto que esa minoría atesora una fe y una experiencia religiosa que para muchos ya no pasan inadvertidas. Por consiguiente, la inclusión de algún evangélico entre los CIEN habría hecho más completa y —perdónesenos la inmodestia— más valiosa la obra del ilustre escritor ampurdanés.*

La omisión de Gironella, a la que en modo alguno atribuimos intención de ningún género, fue uno de los móviles que nos impulsaron a preparar una serie de conferencias públicas, dadas

en la iglesia evangélica de la calle de Verdi, de Barcelona. De ellas nació la presente obra. Mediante esta publicación, como españoles y como personas para las cuales todo lo relativo a Dios constituye «el más sacrosanto de los temas», respondemos a las preguntas formuladas por José M.ª Gironella.

No pretendemos, por supuesto, ser portavoces de todos los cristianos evangélicos españoles o expresar lo que cada uno individualmente y de modo íntimo cree. Pero debe tenerse en cuenta que en la fe de nuestros correligionarios hay más unidad de la que muchos se imaginan. Esta fe, aunque forzosamente ha de tener un elemento subjetivo, el cual varía según la experiencia religiosa de cada creyente, se apoya firmemente en algo objetivo: la revelación bíblica, de acuerdo con cuyas enseñanzas se configura.

Por igual motivo, nuestras respuestas estarán sustancialmente inspiradas en lo que la Biblia enseña. Rehuimos el dogmatismo. No vamos a inculcar teología protestante. Anhelamos simplemente dar testimonio de lo que la Palabra de Dios nos ha hecho comprender acerca de las grandes cuestiones presentadas por el señor Gironella, que son las que inevitablemente se plantea cualquier persona que piensa seriamente.

Deseamos dar nuestro testimonio con humildad y sinceridad. Estamos plenamente persuadidos de que el evangelio es la verdad de Dios. Es glorioso poseer esa verdad, y aún es más glorioso ser poseídos por ella. Nosotros estamos convencidos de que la hemos encontrado. Pero ese encuentro ha originado en nuestro espíritu una tensión tan sublime como saludablemente dolorosa. La verdad luminosa del Evangelio nos llama constantemente con su vocación vivificadora. Pero nuestra respuesta no siempre es lo positiva que debiera ser. Nuestra fe no es siempre esplendorosa, sin nubes de duda, ni tan simple o pueril que no se sienta estremecida ante el misterio. Nuestro débil amor a Dios y al prójimo sufre las embestidas salvajes de nuestro egoísmo. En nuestra vida cristiana no todo son victorias. En nuestra senda dejamos huellas de inconsecuencias, de deslealtades, de claudicaciones, de caídas incluso. Pero tampoco

podemos decir o admitir que nuestra fe sea algo trivial, «una realidad puramente mental», algo rutinario, divorciado de los demás aspectos de nuestra vida. No, nuestra fe, a pesar de todas nuestras flaquezas, es algo sumamente serio que seriamente afecta a todas las esferas de nuestra existencia. A semejanza de Pedro, el apóstol caído y restaurado, cada cristiano evangélico que lo es de veras dice a Cristo: «Señor, tú sabes todas las cosas; tú sabes que te amo.»

A ese amor va unida nuestra fe. Y de esa fe queremos testificar.

LOS AUTORES

Introducción

1. ¿Quiénes son los cristianos evangélicos?

Los autores de esta obra se presentan como *cristianos evangélicos*. La pregunta surge espontánea en el lector: ¿Quiénes son los cristianos evangélicos? ¿Qué creen? ¿Qué representa su presencia entre nosotros? A estas y otras cuestiones intenta responder esta especie de introducción general al Cristianismo Evangélico.

Para comprender el cristianismo evangélico hay que admitir lo que José Luis L. Aranguren —nada sospechoso de tentación protestante— escribe acerca de la situación religiosa en el siglo XVI:

> «Roma no fue capaz de hacer con Lutero lo que estaba llevando a cabo con el Renacimiento. Todo el mundo convenía en que la Iglesia católica necesitaba urgentemente una reforma radical. Lutero quiso llevar a cabo esta reforma sin proponerse, por lo menos al principio, una ruptura con la Iglesia.»[1]

Concuerda este juicio con el que hace Hans Küng:

> «Lutero no quiso fundar una nueva Iglesia, sino reformar la antigua; como tampoco su concepto de la Iglesia tenía primeramente carácter regulador, sino correctivo...

1. José Luis L. Aranguren, *La crisis del catolicismo*, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp. 15 y 16.

Por razón de la situación general, espiritual, teológica, religiosa y moral de entonces, ni Roma ni, en general, la jerarquía de la Iglesia estaban preparadas para comprender la necesidad espiritual del tiempo... faltaba la visión clara que se hubiera dado cuenta de cómo los abusos nacían en parte de falsas estructuras iniciales y la humildad capaz de acusarse a sí misma, la fuerza moral y la firme voluntad para corregirse, el interés religioso y la vida de seguimiento de Cristo.»[2]

EVANGELIO E IGLESIA

El mismo autor, durante un ciclo de conferencias conmemorativas del 450 aniversario de la Reforma, en 1967, manifestó que la doctrina de «la justificación por la sola fe» no es una enseñanza herética, como muchos cristianos han venido pensando en estos últimos cuatro siglos. Preguntado Hans Küng sobre si, en su opinión, Lutero se equivocó o no, respondió que la equivocación de Lutero no se produjo en la problemática sobre la justificación, sino en consentir que lo sacasen de la Iglesia romana y en no tener paciencia ni fe en las estructuras de dicha comunión eclesiástica. Según Küng, Lutero no traicionó el evangelio. Todo lo contrario: nadie como él —nos asegura— vio con más claridad en el siglo XVI cuál es la esencia de la *Buena Nueva* evangélica. Ahora bien, por fidelidad a la institución eclesiástica debía haberse amoldado a los deseos de Roma. Soslayando el problema que plantea saber si a Lutero le fue dejada la elección de permanecer o salir de las estructuras eclesiásticas romanas —cuestión que Hans Küng pasó de largo—, cabe, no obstante, preguntar: ¿Qué tenía que haber hecho el reformador alemán? ¿Obedecer a Roma antes que al Evangelio? Éste es el núcleo básico, no sólo histórico, de la problemática y es lo que explica la existencia de Iglesias Evangélicas a pesar de la existencia simultánea de una Iglesia romana.

2. HANS KÜNG, *El Concilio y la unión de los cristianos*, Editorial Herder, Santiago de Chile, 1962, pp. 81, 82 y 137.

No es la cuestión del modo de justificarnos delante de Dios lo que constituye el punto central de la discusión entre catolicismo romano y Reforma, pese a que fue la controversia sobre la justificación la bandera que más ondeó en las primeras polémicas. El problema verdaderamente importante es el que tiene que ver con la autoridad y, por consiguiente, con las relaciones entre Evangelio e Iglesia. Lutero —y con él los demás reformadores— creyó que la Iglesia no es la garantía del evangelio, sino el evangelio la garantía de la Iglesia. La Reforma defendió el principio de que es la Escritura la que debe determinar la enseñanza de la Iglesia —de cualquier Iglesia— y no la enseñanza de una Iglesia la que determina el mensaje de la Escritura. El principio del «libre examen» no significó, como se ha entendido erróneamente en algunas partes, que cualquiera era libre de creer lo que quisiera y de usar los textos bíblicos a su antojo, sino que todos debían tener libertad de acceso a la Palabra revelada de Dios para poder tomar una decisión responsable delante de ella. Cabía la negativa, la incredulidad y la perversión. ¡Y se dieron tales actitudes! Exactamente como siempre las ha habido; incluso Cristo fue rechazado —a pesar de que era la verdad y el amor encarnados—, y a pesar de las instituciones religiosas de Israel que, se suponía, eran guardianas de la fe.

Así pues, para la cristiandad reformada en el siglo XVI —y para todos sus hijos espirituales—, las estructuras eclesiales de cualquier época reflejan la verdadera realidad eclesial del Cuerpo de Cristo solamente en la medida en que aciertan a proyectar, cara al mundo, el mensaje del evangelio con fidelidad. La autoridad de la Iglesia cristiana no le viene de ella misma; procede de la Palabra que cree, vive y proclama. Se trata, pues, de una voluntad decidida de mantener el testimonio de un cristianismo bíblico y la continuidad de una cristiandad evangélica. Paradójicamente, el cristianismo evangélico no piensa que pierde su catolicidad al provocar ciertas rupturas eclesiásticas. ¡Todo lo contrario! Cree recobrarla cada vez más, dado que sólo la obediencia a la Palabra revelada al cristiano mantiene su *identidad*

con la verdad cristiana y solamente así es como entiende la preservación de la continuidad del testimonio profético y apostólico en el mundo. Porque el Evangelio, que es la garantía de la Iglesia, lo es también de su catolicidad y de su apostolicidad.

UN NUEVO PENTECOSTÉS

Ahora bien, la Reforma —llamada en sus albores «un nuevo Pentecostés»—, inaugura en muchos sentidos, como el primer Pentecostés, una vuelta a comenzar; y, como todo comienzo, entraña sus riesgos. Este volver al punto de partida representó una oportunidad y un riesgo: la oportunidad de volver a las fuentes de la fe, en la línea de Jeremías, 6: 16, y el riesgo de empezar la andadura sin tener en cuenta las experiencias de la historia ni el escarmiento en cabeza ajena. De tal manera que, junto a las Iglesias nacidas de, por y para la Palabra, surgieron también grupos extraños, exaltados, visionarios y sectas que vinieron a repetir antiguas herejías: socinianos, unitarios, etc. Con todo, hay que recordar que la Edad Media, pese a su fuerte centralismo eclesiástico, no había logrado evitar los brotes maniqueos del movimiento albigense y otras sectas. Así, también ahora, paralelos a las comunidades que se esfuerzan en guardar la fidelidad bíblica, fluyen los sectarios de toda laya.

La libertad tiene sus riesgos. Pero vale la pena afrontarlos. Cristo mandó a los suyos no para imponer su doctrina, sino para proponerla, valiéndose de la convicción y no de la coacción.

Otro elemento positivo, aunque paradójico —y de difícil entendimiento para la mentalidad católica corriente—, lo constituyen todos los movimientos que van surgiendo de las antiguas Iglesias de la Reforma. Así, de las comunidades luteranas, presbiterianas y reformadas, surgen los bautistas, los Hermanos Moravos, etc. De la comunión anglicana se derivan los metodistas, las Asambleas de Hermanos, etc. Y, lejos de significar un peligro para la fe, tales movimientos representan, al contrario, la

vitalidad de la fe bíblica que pugna por manifestarse en medio del racionalismo vanidoso de los enciclopedistas y frente al amaneramiento y frialdad de las antiguas Iglesias históricas. Esta posibilidad de renovación —*Ecclesia reformata, semper reformanda*— fue lo que salvó al movimiento bíblico en los últimos cuatro siglos del anquilosamiento, la rutina y la apostasía. Y esto es, sobre todo, lo que da al Cristianismo Evangélico, a la Cristiandad bíblica, su razón de ser.

No hay, pues, que confundir a estas distintas Iglesias —que reproducen a nivel comunitario lo que como experiencia personal se da en los grandes inconformistas cristianos, como Kierkegaard, por ejemplo—, no hemos de confundir estas Iglesias, hijas espirituales de la Reforma, con las sectas modernas o antiguas, que lejos de buscar una expresión más clara de la verdad bíblica no son más que muestrario de excentricidades, modas y subjetivismos desarrollados a espaldas de la Revelación. Confundir las unas con las otras no es sólo pecado contra la caridad, sino contra la verdad y la justicia.

IGLESIAS Y SECTAS

Es típico de la secta el desplazar lo fundamental y relegarlo a un plano secundario. La Biblia enseña que los grandes enemigos del hombre son la muerte y el pecado (1.ª Corintios, 15), realidades malditas que frustan y corrompen a todas las demás realidades humanas. La misma Biblia enseña que Jesucristo, crucificado y resucitado de entre los muertos, es la respuesta divina a estos problemas básicos. Tal es el testimonio de la Palabra revelada; esto es lo fundamental de la proclamación cristiana (2.ª Timoteo, 3: 15, 16). En contraste, la secta enfatiza otros elementos del mensaje, distorsionándolos de tal modo que se cumple el dicho de Pascal cuando escribió que el error y la mentira, en ocasiones, no son más que verdades dislocadas, sacadas del contexto que les daba sentido.

Para protegerse, las sectas erigen casi siempre alguna auto-

ridad intermedia entre el creyente y la Palabra de Dios: para los Testigos de Jehová, por ejemplo, las obras de Rusell —fundador de la secta—, o las del jefe de turno, son tan normativas como pueden serlo las definiciones ex-cathedra para el católico-romano; para los Adventistas, cumple esta función el libro de su fundadora, la señora Baker. Otro rasgo característico de las sectas es la desvalorización que llevan a cabo de la persona o bien de la obra de Cristo. Los Testigos de Jehová niegan la divinidad del Salvador. Los más exaltados por cuestiones de detalle (el cumplimiento del sábado para los Adventistas, el «hablar en lenguas» u otros «dones», como el de «sanidades» para los adictos al movimiento carismático, etc.) acaban por negar en la práctica —si no lo hacen en teoría y en teología— la suficiencia de la obra de Cristo para la salvación y para la santificación del creyente.

La cristiandad evangélica se alza contra esta mentalidad sectaria.

LA CONFUSIÓN MODERNA

Vivimos días de confusión en todos los terrenos, pero mayormente en el teológico. No sólo está el problema de las sectas, o el de las herejías, con las que siempre tuvo que habérselas el cristianismo, sino el ataque solapado y la intromisión en las Iglesias, los seminarios y las cátedras de teología, de toda clase de corrientes agnósticas y hasta ateas que tratan de arroparse con galas teológicas y disfrazar su desnudez espiritual con un lenguaje bíblico del que sólo perdura la apariencia. Estas corrientes tienen, además, el apoyo de los *mass-media*, quizá porque la fidelidad, el amor y la obediencia a los postulados del Evangelio no son noticia, mientras que la declaración de un obispo anglicano que afirma que «Dios ha muerto» sí lo es.[3]

Con sorpresa, y hondo pesar, el protestante español —como

3. José M. Martínez y J. Grau, *Iglesia, sociedad y ética cristiana*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona 1971.

el de otras latitudes, aunque aquí el problema es más hondo por causa de la uniformidad espiritual y la ignorancia de los movimientos protestantes mundiales—; con estupor y tristeza, el protestante español, miembro de alguna Iglesia evangélica, es decir, de una comunidad apoyada en la Palabra de Dios, asiste a la publicación no interrumpida de autores «protestantes» que, en realidad, no representan ya lo que siempre significó el protestantismo histórico, sino sólo ciertas corrientes de moda, desgajadas del tronco reformado y bíblico. Se traduce apresuradamente a Tillich, Bultmann, Robinson y Cox, pero nada se sabe de Dooyeweerd, Ramm, Blocher y Ellul, por ejemplo. Se habla de los «protestantes», y hasta se organizan cursillos ecuménicos o semanas de orientación sobre la «Teología Protestante», cuando en realidad lo que se hace es presentar una caricatura de lo que la palabra «Protestante», «Reforma», o simplemente «Cristianismo Evangélico» significaron, y representan, en el mundo del espíritu y de la fe.

Las palabras se desvalorizan, como el dinero. Lo que acaeció con el nombre más hermoso para designar al discípulo de Jesús, el vocablo «cristiano», está sucediendo con la palabra «protestantes». Se trata, en ambos casos, de la necesidad de adjetivos o incluso de sustantivos que vuelvan a dar contenido a todo lo que en su origen encerraron tales palabras. Se designa como cristianos a una gran variedad de personas muy diferentes, tan distintas como pueden serlo un copto de Egipto y un pentecostal de Suecia. Asimismo, y luego de esta penetración de la incredulidad en el seno de las grandes Iglesias históricas a remolque de teologías que no son más que filosofías con vocabulario teológico (Tillich) y de hermenéuticas que lejos de ser bíblicas (Bultmann) no hacen más que traducir el escepticismo y el descreímiento del hombre moderno, el movimiento protestante necesita una nueva definición. No quiere decir mucho, hoy, el llamarse protestante. De igual manera que si se cumplen los vaticinios de José L. L. Aranguren[4] respecto al inminente, según

4. Citado en *Action* —órgano de la «*National Association of Evangelicals*» en Estados Unidos—, n.º de octubre 1967.

él, «Catolicismo de sectas», pronto va a ser necesario añadir algo más a la expresión «católico-romano» si de veras se quiere decir algo.

En la actualidad, cristianismo evangélico no es sinónimo de cristianismo protestante, como solía serlo aún a finales del siglo XIX y como, todavía hoy, por atavismo inexplicable ocurre en Alemania. El Movimiento Evangélico —como el movimiento ecuménico, aunque con distintas perspectivas— atraviesa los límites confesionales. Encasillarse en las fronteras de los grupos eclesiásticos, al estilo decimonónico, es síntoma de miopía, dado que, en la actualidad, las grandes corrientes espirituales y teológicas penetran paralelas en todas las confesiones. De ahí que, hoy, lo que se baraja en el seno del protestantismo no es esta o aquella confesión, sino la lucha del discernimiento en medio de teologías y filosofías que ponen a prueba nuestra lealtad a la Palabra de Dios.

En los países latinos, así como en América y Asia —y también en Inglaterra— el vocablo «protestante» tiene, a veces, una carga peyorativa. Y esto ha influido, en no pequeño grado, a las comunidades protestantes españolas. Decir «protestante», sin más, es decir muy poco en la Iglesia evangélica. En ocasiones, casi equivale a creyente nominal, a un simple número de estadística, y vienen a la memoria los «millones de protestantes» (?) de Suecia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, etc., con los cuales, de ninguna manera, quiere sentirse identificado el protestante español, para quien resulta inconcebible cualquier forma de cristianismo simplemente sociológica y rutinaria. De esta necesidad de definición, nació en los países anglosajones el vocablo *evangélico.*

¿Qué significa el intento de fidelidad que trata de vivir y proclamar el Cristianismo Evangélico?

¿QUIÉNES SON LOS EVANGÉLICOS?

En Lausana (Suiza), durante las reuniones de la *Asociación Evangélica Mundial,* el Servicio de Información tuvo que contestar varias veces a esta pregunta:

¿Qué, y quiénes, son los evangélicos?

El *cristianismo evangélico* abarca a grupos de creyentes, y a comunidades, bien definidas teológicamente y que se hallan presentes en todas las estructuras confesionales, atravesándolas y aún superándolas en algunos casos.

La cristiandad evangélica se halla entre los dos extremos del llamado «modernismo teológico» y el apodado fundamentalismo oscurantista; se sitúa entre la «Teología radical» y el sectarismo, entre la Iglesia y las multitudes y el ghetto asfixiante, entre la exaltación secular y la exaltación esotérica, entre el activismo puramente terreno y el espiritualismo visionario.

La pregunta formulada en Lausana fue ya contestada por el Dr. E. G. Gibson en una conferencia sobre «Las corrientes teológicas modernas y los evangélicos», pronunciada en la reunión anual de la Asociación Evangélica Mundial en el sudeste asiático. En aquella ocasión, el Dr. Gibson declaró:

> «Los evangélicos afirmamos que nuestra posición se deriva históricamente de la Reforma, entendida ésta sobre todo como una renovación que devolvió al Nuevo Testamento, en particular, y a toda la Escritura en general, su lugar básico en la Cristiandad.
>
> »La palabra "evangélico" supone cierto énfasis en la salvación entendida como experiencia personal y como conversión individual que, al mismo tiempo, implica fe en la obra expiatoria de Cristo, tal como se halla expresada en las Escrituras. La posición evangélica se apoya fundamentalmente sobre dos bases inconmovibles: *la autoridad de la Biblia y la experiencia de la salvación,* doble fundamento de la verdad revelada.
>
> »Así, aunque la lluvia de la crítica descienda sobre el panorama religioso y caigan también torrentes de secularismo y humanismo, y los vientos soplen y traten de derri-

bar nuestra doble apoyatura escriturística y cristológica, la Roca sobre la que nos apoyamos es la "Piedra angular", la misma persona de Cristo.

»No es correcto decir, simplemente, que un evangélico es una persona que cree en la Biblia como un conjunto de verdades frías, sistematizadas, amontonadas y prestas para embalaje. También los Testigos de Jehová, o los Cristadelfos, pueden pretender lo mismo. La posición evangélica incluye siempre algo más: un énfasis vital en "la salvación por medio de la fe personal en Cristo" y la certidumbre de que este mismo Cristo nos comunica su verdad —por su Palabra objetiva— y su salvación y su poder transformador por el Espíritu Santo el cual obra mediante la Sagrada Escritura, proclamada con fidelidad.»

Conviene destacar otro aspecto del cristianismo evangélico: su dimensión social. El conocido evangelista Billy Graham, declaró: «Estoy convencido que no tenemos un Evangelio personal y otro "evangelio social". Solamente hay un evangelio único y este Evangelio es el poder dinámico de Dios que cambia al individuo y, por medio de este individuo regenerado, la sociedad en la que vive. Si, en alguna ocasión, los evangélicos hemos olvidado nuestra responsabilidad social es porque hemos sido infieles a las enseñanzas del evangelio y, también, como una reacción al llamado "evangelio social", pero no porque la evangelización —y el recibir personalmente a Cristo como Salvador y Señor— no entrañen responsabilidades y compromisos para el creyente en relación con la humanidad sufriente. Estamos seguros que si cada cristiano en el mundo comenzara a predicar el "kerugma", mañana mismo amanecería un mundo distinto.»[5]

Esta inquietud por los problemas seculares se ha puesto de manifiesto en los recientes congresos sobre evangelización que se han celebrado en los últimos cuatro años, a nivel mundial, continental y nacional. En todos ellos se ha puesto de manifiesto la dimensión social del evangelio. En este sentido fueron muy destacadas las intervenciones de Ralph Albernathy —el sucesor de Martin Lutero King en la lucha por los derechos

5. *Op. cit.*

civiles— y del propio Billy Graham en el Congreso de Evangelización de Estados Unidos. Fe y obras, conversión personal y responsabilidad social, fueron enfatizadas, una y otra vez, como las dos caras de una misma moneda, como los dos elementos, indisolubles, de una misma dinámica evangélica.

Hasta aquí el significado esencial del cristianismo evangélico. No obstante, estamos seguros que muchos de nuestros lectores querrán saber algo más acerca del contenido de fe que vive y proclama la cristiandad evangélica. Por ello, transcribimos de un folleto titulado *La Fe de las Iglesias Evangélicas*, que divulgan las comunidades evangélicas de nuestro país, la siguiente confesión que resume de un modo bastante completo los postulados fundamentales de la espiritualidad evangélica. Hemos de añadir, sin embargo, lo que los autores del citado folleto (un grupo de pastores de las Asambleas de Hermanos, bautistas y un pastor presbiteriano), españoles todos ellos —y dos de los cuales son también autores de este libro—, colocaron al final del mismo: «Debe advertirse que esta Confesión —como cualquier otra que desee permanecer fiel a la Escritura— ha de ser entendida dentro del dinamismo propio de la fe, el dinamismo que implica la respuesta vital, y total, del creyente a la Palabra de Dios que le alcanza y le exige una decisión y una respuesta. No se trata, pues, de una especie de Credo para recitar, sino más bien para inspirar y despertar la fe en Dios (Nehemías, 9), quien nos ha hablado y nos ha salvado.»

Ésta es la confesión de fe de las Iglesias evangélicas:

LA FE DE LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS

> «Leyeron en el libro de la Ley del Señor su Dios y... confesaron y adoraron al Señor su Dios» (Nehemías, 9:3).

Creemos que Dios nos llama a testificar nuestra fe en el mundo, y en el tiempo, en que vivimos.

DIOS

Creemos en un solo Dios, quien existe eternamente en tres Personas; El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Dios por nosotros se nos manifiesta como Padre; Dios con nosotros se nos manifiesta en el Hijo; y Dios en nosotros se nos manifiesta por el Espíritu Santo.

LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Creemos que las Sagradas Escrituras (del Antiguo y del Nuevo Testamento) recogen fielmente el testimonio de unos hombres escogidos por Dios (profetas y apóstoles), e inspirados por el Espíritu Santo, para ser testigos e intérpretes fidedignos del gran acontecimiento de la salvación llevado a cabo por Dios, en Cristo, a favor de los hombres. Por ello, la Biblia constituye el depósito único e infalible de la revelación divina.

Creemos que estas Escrituras son dignas de toda confianza y nuestra máxima autoridad en todo lo concerniente a nuestra fe y conducta.

Creemos que las mismas Escrituras son su propio intérprete. El Espíritu Santo, su autor, facilita y comunica la comprensión de su mensaje.

JESUCRISTO

Creemos que Jesucristo es Dios manifestado en carne, por cuanto en él habita la plenitud de la divinidad corporalmente. Creemos en su nacimiento virginal, en su perfecta humanidad, su vida sin pecado, sus milagros divinos, su muerte expiatoria a favor —y en lugar— de los pecadores, su resurrección corporal, su ascensión, su actual mediación e intercesión cerca del Padre a favor de su pueblo, su señorío y soberanía, y su segunda venida en poder y gloria.

LA SALVACIÓN

Creemos en el designio divino de salvar a los pecadores; es decir, de salvar a los hombres. En Cristo, Dios revela su eterno propósito de salvación, tal como fue esbozado a nuestros primeros padres, y contenido en las promesas hechas a los patriarcas, en las predicciones de los profetas y la predicación de los apóstoles. La encarnación del Hijo eterno de Dios para venir a morir en la cruz responde a esta voluntad salvadora divina, de la cual el cordero pascual —centro del culto israelita— constituía la señal y el símbolo, y revelaba ya el amor de Dios el Padre manifestado y cumplido en la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, con el poder del Espíritu Santo.

Creemos que la salvación del hombre es solamente por la gracia de Dios y se basa en el gran hecho histórico que constituye la obra de la redención efectuada por Dios en, y por medio de, la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo.

Creemos que esta salvación es hecha realidad en la vida del pecador cuando éste, por la sola fe —sin méritos propios, ni pretensiones vanas— reconoce en Cristo a su único Salvador y Señor, por la acción del Espíritu Santo, quien le regenera y le capacita para vivir una vida nueva.

LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS

Creemos que Dios, por su Palabra y por su Espíritu, llama a los hombres al arrepentimiento y la fe en Cristo. Cuantos responden con una conversión verdadera son constituidos en pueblo de Dios, e incorporados a su Reino.

Creemos que la Iglesia es el conjunto de redimidos por Cristo en todo tiempo y lugar. La unidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, es la que realiza el Espíritu Santo.

Creemos que siempre habrá en la tierra, por la gracia de Dios, pueblo fiel para dar testimonio de la verdad y ser expre-

sión visible de la realidad espiritual y trascendente de la Iglesia Universal. Pero, así mismo creemos que ninguna de las Iglesias visibles históricas, puede adueñarse de la promesa del Espíritu Santo concerniente a la perpetuidad de ese testimonio y alegar que en ella, y solamente en ella, halla cumplimiento. El Espíritu Santo y la Palabra de Dios no pertenecen a ninguna congregación como «bienes propios» o «exclusivos»; Dios actúa libremente al concederlos como patrimonio a todos sus hijos.

Creemos que es deber del pueblo de Dios estar siempre atento a lo que el Espíritu dice a las Iglesias, por la Palabra tocante a su doctrina, su unidad, su vocación y su servicio.

LAS ÚLTIMAS COSAS

Creemos en la soberanía del Dios vivo y en el cumplimiento de su Palabra, tanto por lo que se refiere a sus promesas como a sus juicios. Creemos, por consiguiente, en una resurrección corporal, tanto de los salvados como de los perdidos, de los primeros para vida eterna y de los segundos para condenación eterna.

Creemos y esperamos que la historia de la humanidad desembocará en el retorno de Cristo, en el juicio divino, y en «los cielos nuevos y la tierra nueva», en los cuales aparecerá sin velo, en su plenitud y perfección, lo que ahora, cuantos amamos al Señor, sólo conocemos en la fe y la humildad; la gloria de Dios, la comunión con él, y el servicio de su santa presencia.

Creemos que el Reino de Dios, cuya realidad vive y proclama la Iglesia, hallará su plena manifestación y cumplimiento, cuando «Dios sea todo en todos».

Esta Confesión de Fe fue redactada por un grupo de pastores de las Asambleas de Hermanos, bautista (F.I.E. I.D.E. y U.E. B.E.) y un pastor presbiteriano (I.E.E.). Constituye la expresión de las creencias básicas de la Cristiandad Evangélica.

Cualquier lector un poco familiarizado con la Biblia, observará que todas, y cada una, de las afirmaciones se apoya en abundantes textos bíblicos que, en aras de la brevedad, no citamos aquí.

Debe advertirse que esta Confesión —como cualquier otra que desee permanecer fiel a la Escritura y dar testimonio de ella— ha de ser entendida dentro del dinamismo propio de la fe, el dinamismo que implica la respuesta vital, y total, del creyente a la Palabra de Dios que le alcanza y le exige una decisión y una respuesta.

No se trata, pues, de una especie de Credo para recitar sino más bien para inspirar y despertar la fe en Dios (Nehemías 9) quien nos ha hablado y nos ha salvado.

Para una información, y un estudio, más amplio de cada punto, recomendamos la lectura de los siguientes libros:

El abc del evangelio, Selección de textos catequéticos.
La Biblia dice, por José M. Martínez.
Una respuesta evangélica, por José Grau.

100 AÑOS DE PROTESTANTISMO EN ESPAÑA

¿Qué ha significado la presencia evangélica en España, en estos últimos cien años?

El Protestantismo Español cumplió cien años en 1968, fecha que se conoce comúnmente entre nosotros como «Segunda Reforma», ya que la primera —la del siglo XVI—, pese a dar nombres tan preclaros como los de los hermanos Valdés, Casiodoro de la Reina, Cipriano de Valera y muchos otros, fue arrancada de cuajo gracias, sobretodo, a la eficacia de la Inquisición para estos menesteres. Fue la Constitución de 1868, traída por el general Prim con su Revolución llamada «la Gloriosa» la que hizo factible el comenzar de nuevo el testimonio protestante en el país.

Durante casi cien años, las expresiones «cristianismo protestante» y «cristianismo evangélico» han sido términos sinónimos

en España. Hoy día, por las razones apuntadas —y porque los vientos que soplan en todo el mundo también nos alcanzan a nosotros, hoy, como a cualquier otro hijo de vecino o miembro de Iglesia— se va necesitando cada vez más el uso de adjetivos o sustantivos clasificadores. Pero esto es cuestión que nos apartaría del tema introductorio y general aquí propuesto. Cuando decimos que cristiandad evangélica y protestantismo han sido expresiones sinónimas queremos significar que lo que ha sido en España el movimiento protestante lo ha sido a la manera «evangélica». Porque «evangélicos» —en el sentido definido más arriba por el Dr. Gibson— fueron todos los grandes dirigentes de la Segunda Reforma: Juan Bautista Cabrera, Francisco de Paula y Ruet, Manuel Matamoros, Antonio Vallespinosa, etc. Sólo hay que leer sus escritos, sus himnos, su testimonio para percatarse de ello.

Aunque el impacto de la presencia protestante —evangélica— en estos cien años haya sido mínima «pues sólo alcanzó a escasos núcleos de población», se trata de una presencia y un testimonio que entraña un significado importante. Y esta importancia, estamos seguros, la reconocen hoy un buen número de católicos amigos nuestros.

¿Qué han significado estos cien años de cristianismo evangélico en el país? Por lo menos, dos cosas: una presencia profética y una renovación igualmente profética, en medio de una sociedad que, lo haya querido o no, nos ha tenido en su seno, en convivencia o en mera coexistencia según las circunstancias.

UNA PRESENCIA PROFÉTICA

Una presencia profética como minoría. El pueblo de Dios siempre es minoría en medio de los demás pueblos a los que es enviado. Nuestra presencia —molesta, si se quiere, a veces— ha puesto en tela de juicio, proféticamente, ciertos tópicos que era menester zarandear para ver qué quedaba de todo ello después:

— el tópico de que todos los españoles somos católicos o ateos.

— el tópico de que para ser buen ciudadano había que ser católico como condición primera.

— el tópico de que ser cristiano estriba, entre otras cosas, en un hecho sociológico.

— el tópico de que no hace falta la Biblia para ser buen cristiano.

UNA RENOVACIÓN PROFÉTICA

A pesar de todos nuestros defectos —no queremos ocultarlos; los tenemos de omisión y de comisión— la presencia evangélica ha significado una renovación profética, pequeña sociológicamente hablando, pero grande a los ojos de quienes valoran las realidades espirituales:

1.º La renovación bíblica

Las comunidades evangélicas han vivido existencias de piedad, plegaria y testimonios alimentadas constantemente por la Sagrada Escritura. A veces por personas muy humildes; a fines del siglo pasado y comienzos del actual, esta piedra bíblica se encarnó incluso en gentes iletradas, con lo que nuestro acento profético desveló el mito de que la fe bíblica no era posible sin previos condicionamientos culturales.

Las Iglesias evangélicas fueron las que primeramente sembraron el país con la semilla de la Palabra de Dios; durante cien años, el español que quería leer la Biblia casi siempre tenía que acudir a la versión de Reina-Valera que los evangélicos españoles han difundido a bajo costo y con generosidad. La proliferación de ediciones de la Biblia compuestas por editoriales católicas, es un hecho muy reciente.

2.º La renovación comunitaria

La iglesia local, en terminología protestante (la parroquia en lenguaje católico, por lo menos en España), ha sido el núcleo vital que ha alumbrado y ha sostenido la fe de los creyentes. Comunidades muy replegadas sobre sí mismas, de fervor intenso, de celo misionero y de vida comunitaria perseverante.

3.º La renovación popular

Ha sido del pueblo de donde se ha nutrido mayormente la membresía de las Iglesias evangélicas; un pueblo maleado por el anticlericalismo o las supersticiones, inclinado siempre a los extremos y al que pacientemente se ha evangelizado y se ha dado una fe cristocéntrica y bíblica.

4.º La renovación cívica

Sí, podemos hablar de una renovación cívica, puesto que «la doctrina del sacerdocio universal de todos los cristianos» ha llevado el testimonio de vida y de fervor evangélicos a talleres, fábricas, tiendas, oficinas, campos y ciudades. Un testimonio sencillo, humilde, pero real y auténtico que hizo casi doblar el número de cristianos evangélicos en los últimos veinticinco años.

«Este Evangelio —concluía José M. Martínez en su ponencia al IV CONGRESO EVANGÉLICO ESPAÑOL— es la esencia de nuestro testimonio. Quiera Dios bendecirlo para el bien de esta tierra que nos ha visto nacer, sufrir, esperar y, ahora, públicamente, nos oye testificar.»

2. El protestantismo español

IGLESIAS MÁS IMPORTANTES

1. ASAMBLEAS DE HERMANOS

   Grupo mayoritario.

2. UNIÓN EVANGÉLICA BAUTISTA ESPAÑOLA

   Segundo grupo en importancia numérica.

3. FEDERACIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS INDEPENDIENTES DE ESPAÑA

Todas estas Iglesias practican el bautismo de creyentes, por inmersión, después de la profesión de fe personal del candidato.

El gobierno de estas Iglesias es el congregacional, es decir, que la máxima autoridad reside en la comunidad local. Las asambleas regionales o nacionales sólo actúan en calidad de consejeras y como ejecutadoras de la voluntad de las iglesias locales, nunca con carácter jerárquico.

La función pastoral la desempeñan uno o varios ministros, dándose sobre todo en las Asambleas de Hermanos el pluralismo pastoral.

Todas estas Iglesias son hermanas de las que, en otros países, reciben el nombre de «inconformistas», o «libres» por confrontación con el conformismo de las grandes Iglesias nacionales de

Inglaterra, Alemania, etc., y como ellas tienen la misma herencia espiritual y teológica. Se trata de las Iglesias que llevaron hasta consecuencias mucho más radicales los postulados de la Reforma del siglo XVI, alejándose del conformismo religioso, sociológico y cultural de aquellas Iglesias nacionales.

Las Asambleas de Hermanos y la Federación de Iglesias Independientes apoyan, en las personas de sus miembros, a la Alianza Evangélica Española como vehículo de relación y expresión de un ecumenismo bíblico, basado en la común identidad de criterios evangélicos.

4. IGLESIA EVANGÉLICA ESPAÑOLA

Es el producto de la fusión de varias comunidades presbiterianas, metodistas y luteranas.

5. IGLESIA ESPAÑOLA REFORMADA EPISCOPAL

De la comunión anglicana y con clara tendencia a la High Church. Se le discute cada vez más el nombre de «reformada». Su membresía no llega a los mil comulgantes.

Ambas Iglesias practican el bautismo de niños, por aspersión.

El gobierno de estas Iglesias es sinodal: presbiteriano en el caso de la IGLESIA EVANGÉLICA ESPAÑOLA y episcopal —tiene un obispo— en la IGLESIA ESPAÑOLA EPISCOPAL.

Ambas Iglesias son miembros del Consejo Mundial de Iglesias.

El número de protestantes españoles se ha cifrado en 30.000 personas. No existen estadísticas exactas, pero esta cifra puede tenerse por correcta y bastante aproximada a la realidad si no la limitamos a los miembros comulgantes y la referimos también a los congregantes y al «pueblo evangélico» en general con sus simpatizantes.

Los tres primeros grupos de Iglesias mencionadas abarcan las dos terceras partes del protestantismo español, siendo el

grupo mayoritario el compuesto por las Asambleas de Hermanos, con una influencia espiritual sobre cerca de 10.000 almas.

Existen, así mismo, cierto número de comunidades independientes —agrupadas en ocasiones como la Federación Bautista Independiente, las Iglesias de Cristo o completamente autónomas, mayormente de tipo bautista.

Las formas más exóticas del radicalismo anglo-sajón (Pentecostales, Cuáqueros, Adventistas, etc.) también se dan cita en España, aunque viven muy marginados y parecen encontrar dificultades de adaptación, siendo su labor proselitista escasamente fructífera, con excepción de los Adventistas del Séptimo Día que cuentan con 5.000 miembros. Éstos, aunque beneficiarios de los desvelos de la Comisión de Defensa Evangélica —instrumento legal de los cinco grupos protestantes arriba mencionados— no forma parte de la red de relaciones establecidas entre las Iglesias evangélicas por no ser considerada como a tal.

Como ya hemos señalado, los Testigos de Jehová, así como otras sectas extrañas, tales como los Mormones, la Ciencia Cristiana, los Neo-Apostólicos, etc., no deben ser incluidos dentro del movimiento protestante ya que, salidos de él, reniegan ellos mismos de tal calificativo. Desgraciadamente, mucha gente confunde estas sectas con las Iglesias protestantes, pero esperemos que una mejor formación —y una no menor información— en nuestro pueblo ayuden a ver claro y a discernir en la panorámica religiosa contemporánea.

ORGANISMOS INTERCONFESIONALES

Son varios los organismos de interrelación creados por el movimiento Protestante Español. Unos son más recientes (como la Comisión de Defensa Evangélica, o el Consejo Evangélico Español) y otros trazan su origen desde los albores mismos de la Segunda Reforma (como la Alianza Evangélica Española). En ellos colaboran la casi totalidad de las Iglesias evangélicas del país.

La Alianza Evangélica Española —vinculada estrechamente a la Asociación Evangélica Mundial y a la Alianza Evangélica Europea— defendió siempre los intereses espirituales del protestantismo español en épocas difíciles de intolerancia y discriminación que, afortunadamente, hoy parecen ya en camino de superación. Actualmente, la Alianza ofrece una base de comunión a las Iglesias y a los creyentes (la membresía es individual, no eclesiástica) más identificados con los principios del protestantismo histórico y coadyuva a la realización de proyectos ecuménicos dentro de esta línea de fidelidad bíblica y evangélica (Semana universal de oración interconfesional, Centro Evangélico de Estudios Bíblicos de Barcelona, Conferencias de Orientación Bíblico-Teológica, etc.).

La defensa legal de las Iglesias evangélicas pasó de la Alianza a la Comisión de Defensa Evangélica en años recientes. Su misión principal es la protección de los intereses evangélicos delante del Estado y la tramitación de toda suerte de gestiones legales. Aunque en ella se hallan representadas solamente las cinco Iglesias principales, ya mencionadas, amén de la Iglesia pentecostal, su adhesión al principio de «libertad religiosa para todos» le lleva, alguna vez, a tramitar cuestiones que afectan también a los intereses de otros grupos religiosos no específicamente evangélicos, como es el caso de la ayuda prestada a los Adventistas del Séptimo Día.

El Consejo Evangélico Español es un organismo de relación entre las Iglesias protestantes. No tiene ninguna fuerza ejecutiva, pero ofrece la oportunidad de diálogo entre las Iglesias para aquellos asuntos que les son comunes.

Otros organismos interconfesionales de relación y especialización son:

— Literatura Evangélica Española, lugar de encuentro de editores y libreros evangélicos.
— Juventud para Cristo.
— Asociaciones regionales de ministros del Evangelio
— Unión Bíblica de lectores y promotores de las Sagradas Escrituras.

OBRA SOCIAL

La obra social de las Iglesias evangélicas ha quedado muy limitada, e impedida, por las circunstancias históricas en las que han tenido que desenvolverse. No obstante, han funcionado con mayor o menor intermitencia varias escuelas, hogares infantiles y, sobre todo, hogares de ancianos, así como el Hospital Evangélico de Barcelona.

Existen actualmente «Escuelas Evangélicas» en Madrid, Barcelona, Sabadell y Algeciras. Los «Hogares de Ancianos» son ocho y se hallan en Lérida, Linares, Madrid, Mataró, Reus, Santa Coloma de Gramanet (2) y Vilafranca del Panadés.

Hay cuatro «Residencias Infantiles»: dos en Madrid, una en El Escorial y otra en Barcelona.

JOSÉ GRAU

I

¿Cree usted en Dios?

por FRANCISCO LACUEVA

Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él.

(1 Juan, 4:16)

I. Introducción

1. EL PROBLEMA DEL ATEÍSMO

El problema de Dios nos confronta siempre con el fenómeno del ateísmo. Pero al hablar de ateísmo hay que precisar los términos. Comúnmente se señalan cuatro clases de ateísmo: práctico, escéptico, agnóstico y dogmático.

A) *Ateísmo práctico.* Es el de todos aquellos que no niegan a Dios en teoría, pero viven *como si Dios no existiera.* Estos ateos han sido muy numerosos en todas las épocas. A ellos se refieren las Sagradas Escrituras en pasajes que, a primera vista, parecen indicar un ateísmo dogmático. Vamos a seleccionar dos entre los más significativos.

1) El Salmo 14, de David (repetido con ligeras variantes en el Salmo 53) comienza de este modo:

> «Dice el necio en su corazón: No hay Dios. Se han corrompido, hacen obras abominables; no hay quien haga el bien. Yahweh miró desde los cielos sobre los hijos de los hombres, para ver si había algún entendido, que buscara a Dios. Todos se desviaron, a una se han corrompido; no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno (Salmo 14: 1-3) .

La palabra que nuestras versiones castellanas traducen por «necio» en el primer versículo, es el término hebreo *nabal,* y en su raíz implica una idea de *decadencia* física, moral o espiritual, que se manifiesta en una conducta *impropia* de un hombre (necia) e *impía.* Esto no significa que todo hombre que niega a Dios, con su vida o con sus opiniones, sea necio en el terreno científico o filosófico. Puede ser un premio Nobel. Pero aquí hay

que distinguir cuidadosamente, como dice el doctor López Ibor en el libro de Gironella (pág. 334) «entre el saber de salvación y los otros saberes o conocimientos».

El «necio» al que se alude en el Salmo negó a Dios *en su corazón*. No expresó una actitud escéptica, agnóstica o dogmática respecto a la existencia de Dios. El corazón para el hebreo es el centro de la vida interior del hombre en su proyección moral y espiritual, para distinguirlo de los *riñones*, que señalan más bien el centro de la vida inferior, instintivo-apetitiva, de la persona. En la mente de un judío, hecho a la concreción y a la imagen, no podía caber la idea de un debate filosófico-científico sobre la existencia de Dios. Sólo podía hablarse de una conducta humana conforme o disconforme con la *Torah*, verdad pragmática de Dios, que pide una *observancia* por parte del hombre, para que éste realice su verdad (Eclesiastés 12:13).

El apóstol Pablo, en Romanos, 3:9 ss., cita profusamente el Salmo 14 para declarar que *todos*, judíos y gentiles, están por naturaleza en estado de pecado, y que sólo pueden salvarse de gracia, mediante la fe en Jesucristo. Toda persona no regenerada por el Espíritu, es prácticamente *atea* («sin Cristo..., sin esperanza y sin Dios en el mundo» —Efesios, 2:12). Alguien ha dicho certeramente: «Cada pecado destila en el corazón una gota de ateísmo. Y algunos lo llenan hasta el borde.»

2) En Romanos, 1:18 ss., el mismo apóstol confronta de la siguiente manera el problema del ateísmo práctico:

> «Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad; porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de Él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios...» (Rom., 1:18-22).

Volvemos a ver que no se trata de ateos *teoréticos*, sino *prácticos*, ya que *conocían* suficientemente a Dios, y poseían una mente racional capaz de captar el eterno poder y deidad del Hacedor Supremo por medio de las maravillas de la Creación. Pablo se dirige a los cristianos de Roma y alude aquí a los sabios del mundo greco-romano, «*que detienen con injusticia la verdad*», es decir, oponen en su corazón una *resistencia impía a la verdad* («ten alétheian en adikía katechónton» —vers. 18) que pugna por abrirse paso hacia sus corazones. Pero éstos están *entenebrecidos* (V. Mateo, 6:23, donde el ojo sano o sencillo es imagen del corazón totalmente orientado hacia Dios —Véase la conexión con el vers. 21) y esta tiniebla del corazón, densa, espesa, produce el envanecimiento («emataióthesan», que traduce el verbo hebreo *nabal*, antes aludido) del raciocinio y la impiedad de la conducta.

B) *Ateísmo escéptico*. Puede proceder de una actitud filosófica o de una reacción pesimista ante los males del mundo, y consiste en un estado de *perplejidad* sin decidirse a admitir ni a rechazar del todo, la existencia de Dios.

C) *Ateísmo agnóstico*. Es el de quienes, desde un punto de vista científico o filosófico, piensan que la existencia de Dios es un dato incapaz de ser demostrado, por ser *inaccesible* a la razón humana. Kant abrazó este punto de vista en su *Crítica de la Razón Pura*, pero después llegó a admitir la existencia de Dios como simple postulado de la Razón Práctica.

D) *Ateísmo dogmático*. La palabra «dogmático», según indica su etimología, es tomada aquí en el sentido de «opinión fuertemente mantenida», es decir, de aseveración rotunda (basada en pretendidas pruebas científicas o filosóficas) de la no existencia de un Dios personal y trascendente.

El ateísmo dogmático, como ideología de masas, es un fenómeno contemporáneo. Hasta el siglo pasado, los ateos dogmáticos eran excepciones individuales; a lo más, pequeños grupos.

El ateísmo científico nació propiamente con Feuerbach, para quien lo espiritual no existe, siendo el mismo pensamiento humano una secreción del cerebro, como la bilis es una secreción del hígado. El ateísmo comunista, con su interpretación materialista de la vida y de la historia, nació con Marx y Engels, quienes aplicaron al orden material (práctico) la filosofía dialéctica de Fichte y Hegel.

El avance del ateísmo dogmático (en ambas formas, filosófico-científica y la típicamente marxista del materialismo dialéctico) en nuestro siglo ha sido espectacular. Con el progreso de la técnica, y la desvelación, por parte de la Ciencia, de secretos tenidos durante siglos por el hombre como tabúes (objetos del pensamiento «mágico», como los llama la Psicología Profunda), el concepto de un Dios que intervenga en los asuntos humanos y en la marcha de la Historia, aparece a los ojos de una creciente mayoría como innecesario. La gente ha volcado su preocupación hacia los bienes materiales: salud, dinero, técnica, sexo, etc., y lo demás ya no cuenta, puesto que los valores espirituales no aparecen ya como moneda de curso legal en el mercado de la felicidad.

Aún gran parte de la sociedad que se llama «cristiana» —hay que confesarlo—, está siendo controlada por esta nueva filosofía materialista de la vida. Se empieza por ser ateo «práctico» (vivir como si Dios no existiera), para terminar negando a Dios con argumentos sacados de una Ciencia más o menos vulgarizada. El ateísmo ha llegado a ser ya una especie de «atmósfera», que se respira en todas partes.

2. LA RAÍZ DEL ATEÍSMO

Si se analiza en profundidad el fenómeno del ateísmo, no es difícil encontrar en su raíz un complejo de *dependencia* existencial, que se proyecta hacia una meta de *autonomía total.* La imagen de Dios se introyecta como algo que subyuga dictatorialmente nuestro intelecto o nuestra libertad, exigiéndonos una determinada *visión cósmica* o una norma exterior de conducta, minuciosamente programada. El instinto de afirmación del propio «yo» reacciona entonces violentamente contra tal imagen.

Así pues, el ateísmo no es un fenómeno originario, es decir, *espontáneo* en la naturaleza humana, sino *reactivo* (contra algo que no se quiere). En otras palabras, no se puede hablar en puridad de «a-teísmo» como de una idea «químicamente pura» sin rastro alguno de Dios, sino de «anti-teísmo», o sea de una reacción *contra* Dios. Esta reacción llega al paroxismo en Sartre y sus epígonos, al afirmar que la existencia de Dios no solamente es innecesaria, sino también imposible, con una imposibilidad metafísica o, si se prefiere, matemática, tan evidente como el teorema de Pitágoras, partiendo del supuesto dogmático de que el único Absoluto es la Nada, con lo que no hay escapatoria al dilema: o el ser relativo (el hombre —con sus *objetos*) o la Nada absoluta; para el Absoluto positivo (Dios) no hay lugar en la realidad objetiva, pues la idea de Dios sólo puede ser un subproducto del cerebro humano.

Sin embargo, no pretendemos con ello establecer que esta reacción antiteísta sea siempre fruto de un rechazo consciente del concepto del Dios verdadero. No. Ordinariamente, la religión (y, por tanto, Dios) ha sido presentada como enemiga de la Ciencia, de la Vida y del Pueblo. Cuando se concibe a Dios como un aguafiestas o «como un gran señor feudal que vive de los diezmos de sus súbditos», y se piensa que el cristianismo es lúgubre, que la inteligencia es atea y que el dinero es religioso, la reacción en contra es perfectamente explicable.[1] Una apologética barata que ha pretendido demostrar con evidencia la hipótesis de Dios como explicativa de todos los fenómenos cosmológicos y biológicos, y un estrecho maridaje entre la Ciencia y la Religión, o mejor dicho, entre las pretendidas tesis científicas y lo tenido por intocable en trasnochadas interpretaciones de la

1. V. O. González, *Meditación Teológica desde España*, pp. 67 ss. y J. Arias, *El Dios en quien no creo*, pp. 99-100.

Palabra de Dios, han causado más daño al cristianismo que todas las teorías científicas ateas.

Es sintomático el hecho, patente en el libro de Gironella, de la simpatía y amor que suscita Cristo, en oposición a Dios. Es cierto que hay en el libro muchas falsas imágenes de Cristo, pero también es verdad que no se ha enseñado suficientemente a las masas el concepto *bíblico* de Dios, manifestado en carne en Cristo, para habitar en medio de nosotros, levantando su tienda de campaña como uno de tantos peregrinos del desierto de la vida (ahí apunta el «eskénosen» de Juan 1:14), y mostrándonos en su atractiva y fascinante figura el auténtico rostro del Padre (Juan 1:14; 3:16; 14:9; 1 Tim. 3:16; 1 Jn. 4:2). La imagen de un Dios superpolicía o meteorológico es aún corriente en nuestro tiempo, y es esa imagen distorsionada de Dios la que con frecuencia asoma a las páginas de *100 españoles y Dios*.

Lo más temible del ateísmo que nos invade es que, al intentar barrer a Dios, lo único que ha hecho ha sido entronizar otros dioses. El hombre ha nacido para el Absoluto y lo único que consigue, al intentar evadirse de su sino, es sustituir un Absoluto real por otros imaginarios: por «ídolos» (es decir, «todofigura») ante los cuales prosternarse; será un ídolo de carne, de joyas, de papel-moneda, de bienestar, de técnica, etc., pero ídolo al fin, y, en última instancia, proyección del propio «yo» autónomo, siendo así la egolatría el fundamento de toda idolatría. Y, como ha dicho D. Jenkins, «idolatría es una forma especialmente perniciosa de ateísmo, ya que los ídolos no son dioses, pero sus adoradores ignoran su propia condición de ateos».[2]

2. *Guía para el debate sobre Dios*, pág. 19.

2. Falsas imágenes de Dios

1. EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Uno de los aspectos que inmediatamente salta a la vista del lector en el libro de Gironella, es que la gran mayoría de los encuestados apoya su creencia en Dios, más bien sobre el resultado de una argumentación científica que conduce a una convicción racional, que sobre el concepto que Dios mismo nos ofrece de Sí en la Santa Biblia, donde ha tenido a bien revelarse.

> «El hecho de que Dios *es*... no es cosa de fe sino de convicción» (p. 344).
>
> «Llegué a la idea de Dios primero por intuición, después a fuerza de lógica y de razonamientos» (p. 468).
>
> «Creo en Dios por presentimiento y por lógica... En suma, creo en Dios antes de la acción de la inteligencia» (p. 554).
>
> «Dios es sentido por mí, y sospecho que por todos, incluso por los ateos, como la proyección del Absoluto en la existencia humana» (p. 236).
>
> «La Ciencia... nunca podrá explicar el primer paso —la vida misma— ni atribuir los siguientes hasta la aparición del hombre —ese prodigio— sobre la Tierra como fruto casual de una multiplicidad de azares bioquímicos inconnexos, anárquicos y espontáneos» (p. 337).

Todas estas frases, y otras muchas más, estampadas en el libro, tienen parte de verdad, pero hay en ellas una sobrevaloración de la razón humana. Admitimos que el no creyente se hace inexcusable ante las maravillas de la Creación, pero este

conocimiento no lleva a una *convicción práctica* a no ser que el Espíritu Santo ilumine nuestro ojo interior (Romanos, 1:20-21, Efesios, 1:18). Por otra parte, la fe hecha *válida* (no sólo confirmada) por la razón, no es la fe bíblica, la cual estriba únicamente en la revelación de Dios.

Algunas de las frases citadas tienen resabios cartesianos, en cuanto se refiere a poseer una idea innata de Dios, o platónicos —«una proyección del Absoluto en la existencia humana»—. Este sentido o intuición de Dios puede ser como un presentimiento para los que por tradición o por ambiente están inmersos en una atmósfera religiosa, pero no creemos que sea compartido por quienes fueron educados sistemáticamente en el ateísmo, aunque algunos de ellos lleguen a experimentarlo alguna vez como un residuo del inconsciente colectivo, en términos de Jung.

Estamos de acuerdo en que la teoría de una evolución ascendente de sentido ateo para explicar la existencia del mundo y de la vida, y especialmente de la vida humana, requiere tanta credulidad (o más) que la existencia de un Dios Creador Personal, pero sólo la *fe*, no la razón del hombre *natural* (es decir, del hombre no regenerado por el Espíritu), puede dar carácter de convicción eficaz a dicho argumento.

2. EL DIOS CREÍDO POR PURA TRADICIÓN

En este grupo encontramos casos típicos de lo que técnicamente se llama «fe implícita», y otras veces «fe del carbonero». En la base de esta actitud hay un exceso de credulidad fundamentado sobre una enseñanza y una autoridad *humanas*. La fe que salva es una fe *explícita*, es decir, una respuesta clara y personal a un mensaje explícito: la recepción de Cristo en nuestras vidas como nuestro Salvador personal, enviado por el amor del Padre a morir sobre una Cruz en nuestro lugar. Una fe *implícita* que se limitase a decir «creo lo que cree fulano», «creo lo que creen los cristianos», «creo lo que cree la Iglesia», es insuficiente para salvarse, pues nadie puede creer *por* otro, como nadie puede salvarse *por* otro.

> «*Creo* en todo, puesto que, según suelo decir, soy beata por la gracia de Dios». Y, más tarde, respondiendo a la pregunta de si cree que Cristo era Dios, dice: «Soy cristiana y católica, ¿cómo no he de creerlo?» (p. 44).
>
> «Es una relación de cuna que no he intentado arrancar de mí con una óptica racionalista. Creo que la más alta consideración cristiana en Dios es la de Creador...» (p. 536).
>
> «Podría contestar como el gran poeta Claudel en ocasión semejante a ésta, "creo en el catecismo"... yo recibí desde la infancia una educación religiosa y he sido siempre creyente y entiendo este concepto conforme a la definición de Guittot: El creyente es un hombre que se adhiere con fuerza y por un acto de la voluntad a una doctrina que considera apoyada sobre la razón...» (p. 572).
>
> «Diciendo que soy "Católico, Apostólico y Romano" según la fórmula tradicional, creo que quedan categórica y plenamente contestadas las tres primeras preguntas.» (p. 146).
>
> «Creo en Dios tal como enseña la Iglesia» (p. 316).
>
> «Creo... debido a la educación de mis padres» (p. 602).

No es preciso arrancar una relación de cuna para ser racional, pero sí es preciso apoyarla y validarla con motivos de adulto. En cuanto a «la más alta consideración cristiana en Dios», no es precisamente «la de Creador» (para eso no hace falta ser cristiano), sino la de que «de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a Su Hijo Unigénito, para que todo aquel que en Él crea, no perezca, sino que tenga vida eterna» (Juan 3:16).

La definición de creyente dada por Guittot es aplicable a cualquier alumno de una Ciencia no exacta, pero no se puede aplicar al creyente cristiano. Según la Biblia, el creyente no es un hombre que se adhiere a una *doctrina*, sino el seguidor de una *persona:* el creyente es el que «recibe a Cristo» (Juan 1:12). «El cristianismo —ha escrito Griffith Thomas— es la única religión del mundo que se apoya en la Persona de su Fundador.»[3]

3. G. THOMAS, *Christianity is Christ* (Michigan, 1955), p. 7.

Ni puede ser estrictamente un *creyente* el que considera que una doctrina está apoyada sobre la razón, puesto que la fe es, según Hebreos 11:1, convicción de lo no evidente o, si se prefiere otra traducción, evidencia de lo que no se ve.

Con todos los respetos para quienes se muestran hijos sumisos a su Iglesia, debemos hacer constar que, de acuerdo con la Santa Biblia, la fe es algo estrictamente *personal* que no se apoya en una institución intermediaria, a la que, por añadidura, se pertenece *después* del acto inicial de fe salvífica, como vemos en Hechos 2:41: «Así que los que recibieron su palabra (esto es, creyeron en el mensaje predicado por san Pedro), fueron bautizados; Y FUERON AÑADIDAS A ELLOS aquel día como tres mil personas.»

Ni el lugar donde se nace le constituye a uno *cristiano* (porque en ese caso, como alguien ha dicho, el que nace en un garaje debería ser un coche), ni se puede ser creyente «por herencia» (p. 88) —Dios no tiene *nietos*—, ni basta la educación recibida en la infancia. La educación cristiana y el ambiente familiar pueden favorecer el clima donde Dios hará brotar quizá la fe personal, pero nada puede sustituir al contacto personal con Cristo Salvador mediante el fenómeno espiritual que la Biblia llama «nuevo nacimiento», si se mira desde arriba, y «conversión», si se mira desde el hombre.

3. UN DIOS CREADOR, MERO ARQUITECTO DEL UNIVERSO

La Biblia comienza diciendo: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Génesis 1:1), pero esta afirmación va dirigida a la necesaria preservación del monoteísmo en todo el mundo. Todo el resto del Sagrado Libro enfatiza la existencia y actividad de un Dios, no sólo Creador, sino también *personalmente comprometido* en la Historia de la salvación del hombre, con una Providencia que llega distributivamente hasta cada uno de los seres, especialmente de los seres humanos.

«Creo, sencillamente, en un Dios-Creador del Universo» (p. 360).

«Es tal la desproporción entre nuestra insignificancia y el Poder Supremo que con frecuencia he pensado que Éste sólo "individualiza" en su Mente, a los Super-hombres, a los genios» (p. 450).

«No puedo creer que ese Dios sea *personal*, que se preocupe por conocer uno por uno los problemas de los millones de seres que han existido y existen... ¿Cree usted que Dios puede saber que yo me llamo Mary Santpere y que soy actriz cómica? Me parecería cómico» (p. 606).

Alguien, en este mismo libro de Gironella, ha dicho muy bien: «A mí un Dios no personal no me sirve.» En efecto, la Santa Biblia insiste en que nuestro Dios, el único Dios verdadero, lo conoce todo, y llama a cada cosa por su nombre; que tiene cuidado hasta de los pajarillos; que ni un cabello cae de nuestra cabeza sin su conocimiento; más aún, que, lejos de fijarse especialmente en los «Super-hombres», mira con desdén a los altivos y escoge lo pequeño, lo necio y lo débil de este mundo para confundir a los sabios, a los fuertes y a los poderosos. Dios no es un señorón alejado del pueblo y ocupado exclusivamente con magnates, no es un ser lejano a quien llegan sólo las informaciones que figuran en los grandes titulares de la prensa, etc., sino el Infinito que todo lo penetra y todo lo mueve. «En Él —dice el apóstol Pablo— vivimos, y nos movemos, y somos» (Hechos 17:28). Y, un poco antes —vers. 25—: «Él da a todos vida, y respiración, y todas las cosas.» Este conocimiento amoroso que Dios tiene de cada uno de nosotros provoca una situación de carácter dramático en la conjunción con nuestra respuesta, y el resultado es trágico cuando el hombre rechaza el Amor, pero nunca puede ser «cómico». Es un asunto demasiado serio, simpática Mary.

4. UN DIOS INMANENTE, AL ESTILO HINDÚ

La Santa Biblia nos ofrece de una manera clara, tanto la trascendencia de Dios (un Dios Personal, infinitamente «Santo»,

infinitamente «Otro»), como su inmanencia penetrante y salvadora. La imagen bíblica de Dios equidista, pues, del concepto hindú de un Dios infinito, pero impersonal, y del concepto griego-romano de unos dioses personales, pero limitados.

> «El Dios nuestro de cada cual vuelve a la vida eterna; y lo demás muere» (p. 348).
>
> «Hay tres mil millones de maneras de ver a Dios, tres mil millones de religiones distintas y que pueden ser todas verdaderas» (p. 645).
>
> «Dios se crea a Sí mismo en incesante giro de perfecciones. Y este eterno manadero de hermosuras es activo y perenne a la vez en cada una de sus fases» (p. 134).
>
> «El único carácter que se subraya, a mi entender, en Dios, es la Infinitud. Todas las religiones, todas las filosofías persiguen un solo fin: la iluminación. Y en tanto lo persiguen, son *todas* respetables y válidas» (p. 244)
>
> «Dios es la IDEA en sí. Es la idea de todo, del bien... y, por contraposición Dios es también la idea del mal... Dios es... algo que forma parte del mismo hombre. Así podríamos decir que el hombre puede llegar a hacer a Dios a su imagen y semejanza» (p. 252).
>
> «Creo en la eternidad del Verbo, en la del Espíritu y en la mía integrada a algo superior, pero no consciente en cuanto a mi yo limitado de ahora mismo» (p. 370).
>
> «Tengo para mí que si por Dios entendemos algo así como una fuerza que coordina, que dirige y canaliza la evolución y actuación del hombre... es posible creer en Dios... Entonces y sólo entonces puedo creer en Dios. Pero en *mi Dios*, en *mi fuerza*» (p. 437).

Éste no es el Dios de la Biblia, distinto de cada uno de nosotros y distinto igualmente del Universo creado por Él: un Dios que todo lo llena, sí, pero conservando su personalidad totalmente diferenciada, la solemnidad de su íntimo santuario y la inaccesibilidad de su luz cegadora.

Un concepto inmanentista de Dios nos lleva a dos errores extremadamente peligrosos: 1) a forjarse un dios a la medida de cada hombre, constituyéndose así cada uno a sí mismo en árbitro autónomo de su propio destino, con mayor o menor acierto, según el grado en que cada uno se identifique con el

espíritu del Gran Todo (panteísmo); 2) a estimar todas las religiones del mundo como igualmente buenas y verdaderas, de forma que no sea el contenido objetivo de la fe lo que importe para la vida religiosa de la persona, sino el grado de sinceridad, de «buena fe», de dedicación, con que el individuo se deje «iluminar» por el rayo divino que emerge de la subconsciencia, se entregue a esa fuerza cósmica que canaliza y dirige toda la actividad humana, y se apreste a desaparecer en un *nirvana* sublimador, donde el estiércol de cada uno se transforma en la rosa de todos los vientos. Esto implica un Ecumenismo total, hecho de todas las partículas de verdad personales, aptas para cocerse juntas en la gran olla de la Verdad Universal.

5. UN DIOS DEMASIADO TRASCENDENTE

Es cierto que ni aun después de la revelación de Dios en Jesucristo podemos dar de Dios una definición adecuada, puesto que eso equivaldría a pretender encerrar el Infinito en los moldes de un pobre concepto humano. Pero nuestra inteligencia, aun después de haber perdido su integridad original, puede reconocer y *decir algo*, correcto aunque imperfecto, de la «eterna potencia y divinidad» (Rom. 1:20) del Creador. Sobre todo, Jesús nos ha mostrado, traducido al lenguaje humano, el verdadero rostro de Dios («El que me ha visto, ha visto al Padre» Juan 14:9), de forma que el Dios a quien nadie jamás vio, «el Hijo, que está en el seno del Padre, le declaró» (Juan 1:18). Así pues, la Biblia nos suministra un concepto claro y distinto, es decir, peculiar de Dios, aunque a escala humana.

> «¿Quién puede nombrar a Dios? ¿Quién puede confesar: creo en Él? ¿Quién, siendo capaz de sentir, puede atreverse a exclamar: no creo en Él?... Para ello no tengo nombre; el sentimiento es todo. El nombre no es más que ruido y humo que ofusca la lumbre del cielo» (Cita de Goethe en p. 154).
>
> «Sí y no. No y sí... Sé que habré de decidir un día. Seguro que me inclinaré por el sí, más por sentir la pre

sión de lo ignoto como terrible que por idea de Dios» (p. 150).

«A mí, personalmente, ha llegado a fatigarme el deseo del encuentro con Dios, tan escondido. Murieron definitivamente en nuestro mundo occidental los dioses míticos. El Dios discriminatorio de Israel, que elegía Pueblos y ordenaba sangrientas represalias, se complicó con una Trinidad que dificultaba el problema» (p. 406).

Muchos de los que se expresan así, dicen también cosas estupendas acerca del convencionalismo de la imagen de Dios forjada por los hombres a su propio nivel, e invirtiendo así las palabras del Génesis «el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios». Pero las frases citadas, y otras muchas más, son inadmisibles para un cristiano. En muchas de ellas, no es difícil hallar un eco de la filosofía nominalista que desembocó en el agnosticismo de Kant, apelando al sentimiento, como postulado de la razón práctica —como diría Kant— para salvaguardar la existencia de Dios de una manera a-racional.

Tampoco se puede hablar a la ligera de «un Dios discriminatorio de Israel», sin conocer a fondo la Historia de la salvación. No es una mera discriminación lo que el Antiguo Testamento implica, sino un proceso de *preservación* del mensaje soberano de salvación a través de un Pueblo determinado, por cuya elección no se le pueden pedir cuentas a Dios (léanse detenidamente los capítulos 9, 10 y 11 de la Epístola a los Romanos). En cuanto al misterio (adorable por cuanto está revelado, aunque constituya un abismo para nuestra pobre razón) de la Santísima Trinidad, con todo el problema que implicaba para el monoteísmo judío, era en cierto modo un fruto maduro tras la hipostatización poética de la Sabiduría Divina (comparar Juan 1:1 ss. con Proverbios 8:22-31) y la promesa de derramamiento del Espíritu hecha por Yahweh-Dios por boca de sus Profetas (comparar Hechos 2:17-21 con Joel 2:28-32).

Sólo un desconocimiento del mensaje *completo* de la Biblia puede oponer un Jesús manso y acarameladamente atractivo a un Jehová iracundo y despiadado. Seguramente hay mucho de

esto implicado en la frase de Marisol: «Nunca he pensado en el Padre, ni le he rezado; siempre a Cristo» (pp. 376-377). Esta actitud supone la ignorancia de dos relevantes verdades bíblicas: 1.ª, que es el Amor de Dios Padre el que envió al Hijo a encarnarse y morir por nosotros (V. Juan 3:16); 2.ª, que toda oración bíblicamente correcta se supone, en último término, hecha al Padre por medio y en nombre del único Mediador, Jesucristo (V. Juan 16:23; Efes. 2:18; 1 Timot. 2:5; Hebreos 4:14-16; 10:19-22, etc.).

A veces, las expresiones cobran un acento agnóstico, pero angustiado y trágico:

«Un Dios casi corpóreo estaba ahí; ya no parece estar. Queda su hueco; nada sustituye su presencia. De su voz se oyen, lejanos, los ecos» (p. 540).

No siento la "presencia" de Dios, ni su "mano", ni su "gesto señalador", ni su justicia... No entiendo un mundo con Dios. Lo que ocurre es que tampoco lo entiendo sin Él» (p. 382).

«Nada conozco de un Dios personal. No sé si existe o no. Ésta es mi respuesta final» (p. 578).

Como dice el propio Gironella en su Prólogo (delicioso resumen, desde una ambivalente, aunque rica, personalidad), el contenido trágico de tales afirmaciones produce...:

«Escalofrío. Flotar entre dos absurdos. A la izquierda el desierto y a la derecha el mar. A quien muere en el desierto la arena se lo come, a quien muere en el mar se lo bebe el agua... Camus escribió: "Si Sartre lleva razón, el único problema serio de la filosofía es el suicidio"» (p. 20).

Toda una actitud básica, existencial, ante los problemas supremos del hombre, subyace a tan patéticas expresiones. No es este el lugar apropiado para recomendar una determinada bibliografía sobre el optimismo cristiano. Sumamente alentador resultaría para muchos de los consultados en el libro de Gironella, un estudio profundo del optimismo paulino, realizado por un

buen psicólogo y escriturista. Aquel hombre excepcional, Pablo de Tarso, que pudo escribir:

«*Yo sé a quién he creído, y estoy seguro que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día*» (2 Timoteo 1:12), pudo escribir también:

«*Sabemos que a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien*» (Romanos 8:28).

6. UN DIOS AL QUE SE LE PIDEN CUENTAS

Abundan las frases teñidas de un tono claramente pelagiano:

> «La inexistencia de Dios sería una estafa cruel a mis años de moral y de honradez... Si Dios no existiera, tendría que existir para mí solo, porque *me lo he ganado*» (p. 566).
>
> «Creo sinceramente que no (hay nada que sobreviva a la muerte corporal). Y lo siento, porque me tengo por un hombre bueno» (p. 416).
>
> «¡Existe, oh, sí, Señor, lejano o próximo, —Existe, sí Señor, no nos estafes!... Mira Tú, bien, Señor, que dos mil años, —Llevamos propagando tu memoria... Hemos muerto por Ti, por defenderte, —Por propagar Tu Ley siglo tras siglo» (pp. 130-132).

No nos parece éste el lenguaje más apropiado para un creyente arrepentido, salvo por pura gracia, sino más bien como un recibo presentado al cobro. Lo único que podemos presentar a un Dios tres veces Santo es nuestro pecado y nuestra miseria. ¿Somos nosotros los que hemos buscado a Dios? Pablo dice en Rom. 10:20, con palabras de la profecía de Isaías: «Fui hallado —habla Yahweh-Dios— de los que no me buscaban; manifestéme a los que no preguntaban por Mí.» ¿Y qué estafa supondría de parte de Dios el no existir? ¿No sería más bien un error achacable sólo al poder creativo del cerebro humano el forjarse un Dios inexistente?

Por otra parte, la Escritura deja bien sentado que todas nuestras justicias son «como trapo de inmundicia» (Isa. 64:6) y que somos salvos «no *por* obras», aunque sí «*para* buenas obras» (Efes. 2:8-10). Sin discutir la honradez natural de los que se confiesan a sí mismos «hombres buenos», el evangelio señala que sólo los enfermos tienen necesidad de médico (V. Mateo 9:12; Marcos 2:17; Lucas 5:31), mientras el apóstol Pablo asegura en Rom. 3:12 que, aparte de la fe, «no hay quien haga lo bueno, no hay ni aun uno»; lo cual no debe hacernos desesperar, pues, como él dice en otro lugar: «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (1 Timoteo 1:15).

La actitud que comentamos puede albergar, en el polo opuesto, un tono de desánimo, de desaliento, ante la desproporción entre nuestra miseria y la justicia divina:

> «No hay tal mérito, sino que, a la inversa, esta presencia y acción se me aparece como una deuda que habría de amortizar con una fidelidad que no conseguiré. Moriré con la deuda» (p. 92).

Querríamos animar a este señor, diciéndole que, si se acoge, con fe viva y sincero arrepentimiento, a la misericordia de Dios que resplandece en la Cruz del Calvario, *no morirá con la deuda;* toda ha sido ya pagada por Jesús. «Si nuestro corazón nos reprende, mayor es Dios que nuestro corazón» (1 Juan 3:20). En esa especie de proceso criminal en que nuestra conciencia hace de fiscal, y nuestra alma sedienta de salvación hace de abogado, la última instancia está de parte de un Juez Supremo, que es a la vez un Padre amoroso que conoce el barro de que estamos hechos, así como los más íntimos motivos del obrar humano.

Hay otros, a quienes la aparente injusticia de Dios ha llevado al agnosticismo, incluso al ateísmo. Se trata de una deformación de la verdadera imagen de Dios:

> «Cuando me explicaron por qué mi padre había muerto con veintidós años, me dijeron que Dios lo necesitaba a su lado... La razón que me dieron entonces, no me ha servido nunca» (p. 270).

«Dejé de creer cuando el párroco de una aldea en que vivíamos me dijo que debía querer más a Dios que a mis padres; y Dios era para mí solamente una palabra sin imagen viva» (p. 514).

«La vivencia que acabó de situarme en la actitud negativa actual fue la muerte de mi padre... Porque, a raíz del diagnóstico fatal hecho por los médicos, entré en una iglesia —y hacía mucho tiempo que no entraba en ninguna— y ofrecí a ese Dios posible diez años de mi vida joven para que mi padre pudiera vivir diez años más. Mi ruego no fue escuchado... Saqué la conclusión de que la imagen a que me había dirigido era realmente de madera, y sólo de madera» (p. 594).

«*Un segundo* puede salvar o condenar para toda la eternidad. Nunca desde entonces pude aceptar la justicia de aquellas sentencias divinas» (p. 433).

«La existencia de una eternidad con su premio y su castigo me parece tan enrevesado que no puedo asociarla a un Dios infinitamente Misericordioso; más bien me parecería digno del Marqués de Sade» (p. 627).

«Desde niña me molestó aceptar a un Dios capaz de crear el ser más perfecto —Luzbel— para luego destruirlo» (p. 356).

No se puede juzgar a la ligera contra la justicia de Dios sin examinar antes tres problemas: la libertad humana, el origen del mal y la planificación de la Historia por la soberanía de un Dios amoroso, omnipotente y eterno. Dejando para más adelante la discusión de estos problemas, nos limitaremos aquí a unas breves observaciones que las frases citadas nos sugieren en particular.

La muerte de un ser humano, a veces en edad temprana, dejando a una familia en el desamparo, es un misterio directamente conectado con el origen del mal. Somos mortales por la entrada del pecado en el mundo (Romanos 5:12). Con el Paraíso perdido, entró en el mundo, con el pecado, la vulnerabilidad del hombre a la tribulación, a la enfermedad, a la muerte (Génesis 3:16-19). Pero todo ello quedó redimido, aunque no suprimido en este mundo, por Jesucristo: morir puede ya significar «dar la vida» por Él (Él la dio primero por nosotros) y por nuestros

semejantes; la enfermedad y la tribulación son operaciones de bisturí del Gran Cirujano, que quiere extirpar malignos tumores íntimos y abrir una vía al Espíritu.

Un leproso chino, conducido a la leprosería de la China Inland Mission, decía poco antes de morir: «Nunca me cansaré de dar gracias a Dios por mi lepra; por causa de ella vine a la leprosería de la Misión, encontré a Jesucristo y soy salvo.»

En cuanto a la pretendida oposición entre el amor a los padres y el amor a Dios, es necesario poseer una noción clara de lo que realmente nos exige el supremo amor a Dios, a un Dios personal y viviente, no a «una palabra sin imagen viva». El primer mandamiento del Decálogo, expresado en Éxodo 20:3, dice así:

«No tendrás dioses ajenos delante de Mí.»

Esta exigencia suprema (que sólo Dios puede imponer) significa primordialmente dos cosas: 1.ª, Dios exige nuestro corazón entero, es decir, todo nuestro amor, servicio y adoración; pero esto no destruye el amor a los hombres, empezando por los padres, así como a los animales y a las cosas; al contrario, un corazón lanzado al Infinito y lleno de amor divino, es el único que puede amar plenamente todos los demás valores y llenarlos de luz y de calor. Por eso, se ha podido decir: «Cuando dos que se aman, no aman más a Dios, aquel a quien cada uno ama más es a sí mismo.» 2.ª, el hacer de cualquier otra persona, empezando por sí mismo, o cosa (dinero, placer, bienestar, etc.) el centro final y supremo de nuestro amor y rendida adoración, es pecado de idolatría que provoca a celos al Dios verdadero, por cuanto sólo ese Dios verdadero puede hacernos felices en plenitud. Pero, incluso cuando un hijo se ve obligado a obedecer a Dios antes que a los hombres (lo cual tiene implicaciones prácticas en el seguimiento de la propia «vocación»: elegir carrera, elegir novia, elegir el propio destino marcado por Dios, en una palabra), no se falta contra el amor a los padres, sino contra una indebida intromisión en un asunto de superior competencia. Y si el hijo sigue los supremos postulados de la

Verdad, su corajuda decisión repercutirá, a la larga, en una experiencia iluminadora y enriquecedora de los propios padres. (A esta luz ha de interpretarse Mateo 10:35,37).

La falsa imagen de Dios producida en la mente de J.M. como de un despiadado y arbitrario Juez, que en «*un segundo* puede salvar o condenar para toda la eternidad» (p. 433), no corresponde a la imagen bíblica de Dios, y es probablemente fruto de una literatura (y, quizá también, de una predicación) truculenta e imprudente. El concepto bíblico de salvación es muy distinto: en el momento mismo en que una persona se orienta claramente hacia Dios, por Jesucristo, y experimenta el fenómeno espiritual que llamamos «conversión», es una oveja a quien nadie podrá arrancar de las manos divinas (Juan, 10:27-29) y un *hijo* con derecho a la herencia del Cielo, a quien nadie podrá separar del amor que su Padre le tiene en Jesucristo (Romanos, 8:16-17 y 38-39). Los dones de Dios son irrevocables (Romanos, 11:29). Por otro lado, el malvado que, voluntaria y persistentemente, rechaza el único camino de su salvación dispone del gran «Hoy» de toda su vida (pero, ¡cuidado con dejarlo para mañana, porque Dios —eterno presente— no tiene *mañana*!) para convertirse y tener acceso, por Jesús, al trono de la gracia y de la misericordia (Hebreos, cap. 4).

Finalmente, a los simpatizantes con Luzbel (Satanás), hemos de decirles que es falso que Dios lo creara «para luego destruirlo». Luzbel fue lanzado al abismo por haberse rebelado libremente contra Dios, pretendiendo ser como Dios *sin Dios*, es decir, en lugar de Dios y contra la voluntad de Dios, lo cual siempre lleva a la ruina. Luzbel persistió en esta actitud con decisión tanto más trágica cuanto menos versátil es la voluntad de una criatura puramente espiritual como es el ángel. En cambio, Dios se apiadó de nosotros los hombres, por conocer que nuestro vaso de barro es un atenuante en la malicia de nuestros pecados. Lo cual debería llenarnos de reconocimiento y de gratitud, en vez de pedir cuentas a Dios por su justa actitud ante Luzbel.

7. UN DIOS INNECESARIO, DESTINADO A SER SUSTITUIDO POR LA CIENCIA

Estamos en tiempos en que hasta los teólogos, parodiando a Niestzche, hablan de «la muerte de Dios». Un Dios tenido por mera creación del cerebro humano, que ha de ser sustituido por la Ciencia o por la evolución ascendente de la Humanidad, es la tesis de la mayoría de los que se han declarado abiertamente ateos en la encuesta de Gironella, y por algunos de los que se ven atenazados por el agnosticismo.

> «No. Dios es una creación del hombre al que le falta un asidero para trascender... Dar a un ser... la responsabilidad de la justicia frente a sí mismo..., es allanar el camino. También es un acto de soberbia» (p. 482).
>
> «Dios ha sido durante siglos una respuesta a los innúmeros interrogantes que se planteaba el hombre. Su puesto irá siendo paulatinamente reemplazado por el Conocimiento» (p. 519).
>
> «Si Dios puede crearse a sí mismo, también puede hacerlo el Universo; y si Dios ha existido y existirá siempre, también podemos aceptar la idea de un Universo que ha existido y existirá siempre.» «...la humanidad en su conjunto es *Dios en persona*» (pp. 421, 432).

Respecto al primero de los párrafos citados, hemos de replicar que la creencia en el verdadero Dios no elimina la responsabilidad personal ante nuestros propios actos, sino que más bien la sanciona de una manera garantizada por la misma trascendencia de Dios, a fin de que nadie se forje su propia «justicia» anárquica con una moral subjetiva, capaz siempre de atentar contra el orden moral comunitario. ¿Que la creencia en Dios es «un acto de soberbia»? Al contrario. Todo creyente verdadero se humilla ante su Dios y Padre como ante Alguien de quien se espera *todo*, especialmente el perdón, la gracia y la salvación. El acto radical de soberbia humana consiste en el sentimiento de *autosuficiencia* ante el Absoluto. A quienes recha

zaban al Enviado de Dios por creerse no necesitados de Él, dijo Jesús: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero porque decís: Vemos, vuestro pecado permanece» (Juan 9:41). Jesús es insustituible. Dios es insustituible. Nunca podrá ser reemplazado por nada.

A renglón seguido, trataremos de los argumentos científicos con los que se ha pretendido demostrar apodícticamente la existencia de Dios. Sin embargo, permítasenos hacer un par de observaciones, desde el punto de vista en que J. M. se mueve (p. 421), válidas aún para el no cristiano: 1.ª, la Teología Cristiana jamás ha afirmado que Dios «se ha creado a Sí mismo», por la sencilla razón de que crear es una actividad del ser existente y, por tanto, un ser que actúa sacándose a sí mismo de la no existencia es una contradicción en sus propios términos, un *imposible metafísico;* 2.ª, no hay paridad en el parangón: Dios eterno - Universo eterno, porque, mientras en el primer supuesto se arranca de la eternidad de un Ser actual, cualitativamente infinito, por el que se explica fácilmente una evolución cósmica, creada y dirigida inteligentemente, en espiral ascendente, en el segundo supuesto se arranca de un ser potencial y cuantitativamente indefinido, o sea, de un caos que se autoconvierte en cosmos y evoluciona en sentido ascendente a golpe de azares fortuitos, puesto que la inteligencia humana ha surgido precisamente en el postrer estadio de la evolución.

3. Concepto bíblico de Dios

1. INSUFICIENCIA DE LOS ARGUMENTOS CIENTÍFICOS

La razón humana, aun después de quedar deteriorada por el pecado, ha conservado suficientes destellos de su primigenia luz como para poder descubrir a través del Universo las huellas de un Ser Supremo, Creador de Cielos y Tierra. La filosofía medieval estructuró diversas *vías* para demostrar científicamente la existencia y principales atributos de Dios. Modernamente se han pulido y aquilatado de una manera acorde con los nuevos avances de la Filosofía y de la Ciencia, las viejas pruebas que la mente de Tomás de Aquino elaboró para preservar apologéticamente este primer pródromo del saber religioso, que es el conocimiento de la existencia de Dios. Sin embargo, el apóstol Pablo, en Romanos 1:19 ss., nos asegura que una primera percepción intelectual del «eterno poder y deidad» del Creador, a través del cosmos visible, queda inmediatamente obnubilada por el corrompido corazón humano «entenebrecido en la vanidad de sus razonamientos».

Por lo cual, cabe objetar a una Teodicea *pura,* esto es, a una Teología Natural descubierta al margen de la fe, que una mente iluminada con la luz sobrenatural de la gracia, cuando se pone a discurrir filosóficamente sobre la existencia y atributos esenciales de Dios, trabaja, sin percatarse de ello, a partir de unas premisas que son indiscutibles *sólo* desde un punto de vista *cristiano.* El problema, con todo, es: ¿tienen dichas pruebas filosóficas la suficiente consistencia *en sí mismas* como para demostrar apodícticamente la existencia y cualidades del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es decir, del único Dios verdadero?

Opinamos que no. Más aún, la insistencia en la competencia *total* de la razón para elaborar una apologética sistemática de tal calibre, se nos antoja sumamente peligrosa. La mezcla de lo religioso con lo científico ha sido tan funesta para ambos campos, como lo ha sido la mutua interferencia de la esfera espiritual de la religión con la esfera de los poderes temporales. Pretender argüir contra la teoría evolutiva del cosmos partiendo de una determinada interpretación bíblica es tan imprudente, como lo es atacar la creencia en Dios partiendo de un punto de vista científico.

Los principales argumentos filosóficos para demostrar la existencia de Dios pueden reducirse a cuatro:

A) *El argumento ontológico.* El Universo es un conjunto de seres relativos y limitados, que surgen y desaparecen, es decir, que no poseen en sí mismos la razón y hontanar de su propia existencia, lo cual postula necesariamente la existencia de un Hacedor Infinito, Absoluto, que tenga en Sí mismo la razón de su existir. Pero el científico argüirá: 1.º, que lo relativo, lo que surge y desaparece no es la masa atómica o, si se quiere, la energía constante del Universo, sino las distintas formas que una diversa composición molecular ofrece a la percepción sensorial; 2.º, como ya advirtió Kant, que el argumento ontológico nos demostraría, a lo más, la existencia de un ser supramundano, como arquitecto del cosmos, pero ¿por qué habría de coincidir tal ser con el Dios que la fe cristiana admite?

B) *El argumento teleológico.* Si el argumento ontológico se basa en la causalidad *eficiente*, el teleológico se basa en la causalidad *final*: El Universo presenta un orden y una evolución ascendente, con una especialización exquisita en el proceso de cerebralización, etc., todo lo cual requiere la actuación de una inteligencia transcendente que confeccione cada órgano en función de una actividad determinada que, a su vez, se coordina con los demás en la armonía del conjunto. Sin embargo, para un científico no creyente, dicho argumento ofrece dos flancos débiles: 1.º, todo el proceso evolutivo podría explicarse con una dialéctica puramente materialista, por la que todo avance hacia formas más perfectas sería resultado de una mutua adaptación entre el ser y su medio; 2.º, dicha finalidad cósmica podría estar dirigida y controlada por una causa inmanente al mismo Universo, como «alma» del mundo.

C) *El argumento psicológico.* La conciencia nos intima la observación de una *ley* moral que se impone a la misma conciencia humana como algo superior y anterior a ella y de un modo *universal.* Ahora bien, toda ley superior al hombre implica la existencia de un Legislador sobrehumano, al que llamamos Dios. Romanos 2:15, hablando de los que no poseen la revelación divina, dice que «ellos son ley a sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio juntamente sus conciencias, y acusándose y excusándose también sus pensamientos unos con otros». Sin embargo, el psicólogo no creyente encontrará en el «Super-Yo» de Freud la explicación científica de esta ley que parece imponerse a nuestra conciencia.

D) *El argumento histórico.* Todos los pueblos, desde los más primitivos hasta los más civilizados, han creído en la existencia de un Ser Supremo, Hacedor del mundo, como única explicación a los fenómenos de la meteorología, de la fertilidad, etc. Aun cuando parezca probado científicamente que el monoteísmo es anterior al politeísmo, y que éste ha sobrevivido en los pueblos más primitivos al convertir en dioses, genios del bien o del mal, las desconocidas fuerzas de la naturaleza, mientras los pueblos civilizados revirtieron a un monoteísmo más clarificado, sin embargo la Psicología Profunda de C. G. Jung, con su teoría de los «arquetipos», o símbolos ancestrales del inconsciente colectivo, ha suministrado al no creyente de hoy un argumento para arrojar por la borda la idea de un Dios transcendente.

No vamos, pues, a insistir en argumentos filosóficos. El Nuevo Testamento no presenta jamás a un creyente enzarzándose en «argumentos» con el no creyente. El testimonio del creyente

es, por el contrario, una apelación sencilla a los *hechos*. «Ven y ve» (V. Juan 1:29, 39, 41-42, 46; 4:16, 29; 6:40, etc.). Vamos, por tanto, a presentar sumariamente lo que la Santa Biblia nos dice de Dios.

2. DIOS CREADOR

La Biblia no intenta *demostrar* la existencia de Dios, sino que la supone. La mentalidad semita es sumamente práctica y concreta, inclinada a fijar las ideas en hechos. Por eso, la Biblia comienza por un «hecho», es decir, por una *actividad* de Dios: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gén. 1:1). De ahí que, como alguien ha dicho, «mejor que hablar de la doctrina de la *creación* en la Biblia, habríamos de hablar de la doctrina del *Creador*». El primer capítulo del Génesis está dedicado a narrarnos la historia de la creación: primero, en general (v. 1); después, la conversión del caos en cosmos (vv. 2-10);[4] luego, la creación de los reinos vegetal, sideral y animal (vv. 11-25), y, finalmente, del hombre, a imagen y semejanza de Dios, coronación de su obra, para que señoreara en la tierra (vv. 26-30).

La intención primordial de este capítulo es inculcar el monoteísmo, mostrando que todo cuanto existe es obra del Dios verdadero y sólo de Él. La distribución de la actividad creadora en siete días apunta notoriamente hacia la observancia del sábado.

Otros lugares bíblicos importantes, entre innumerables referencias, son: Salmo 104; Salmo 148; Isaías 42:5; Malaquías 2:10; Romanos 1:18-25; Apoc. 4:11; 10:6.

3. DIOS ES ESPÍRITU

> «Dios es Espíritu —dijo Jesús a la Samaritana—; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren» (Juan 4:24).

4. K. Barth ha visto en el *caos* del v. 2 una obra del Maligno —comp. con Juan 1:5.

Por «espíritu» entiende la Biblia algo que no es materia tangible (Luc. 24:39; Juan 3:6); es, por tanto, incorruptible (Rom. 1:23), invisible (Col. 1:15; 1 Tim. 1:17; Hebr. 1:17). En Juan 1:18 y 6:46 encontramos: «a Dios nadie lo vio jamás». Y, en 1 Tim. 6:16, el apóstol Pablo nos asegura que Dios «habita en luz inaccesible; a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver».

Por ser Dios Espíritu puro, infinito y transcendente, la penetración del hombre en los espacios siderales ni le descubre ni le barre (¿qué es para el Hacedor del inmenso cosmos[5] este saltito de pulga de los hombres a la Luna?); no siendo material en sí mismo, ni estando ligado a la materia, Dios es energía pura, sin resistencia que pueda oponérsele; libre más que el viento al que nada detiene y cuyo origen y meta nadie puede descubrir (Juan 3:8).[6] Por ser espíritu, Dios está, indiviso e inapreciable, en todas partes: todo lo penetra y todo lo invade, sin ser un intruso. Él nos sostiene en el ser y nos posee totalmente, pudiendo también, por gracia, ser poseído: hecho «enteramente comestible», como diría P. Claudel.

4. DIOS ES PERSONAL

El Dios verdadero, el Dios de la Biblia, es, al mismo tiempo, Infinito y Personal. La mitología grecorromana inventó dioses personales (a imagen del hombre), pero no infinitos. La filosofía hindú nos depara un dios infinito (el Gran Todo), pero impersonal.

Al decir que Dios es personal, queremos indicar que a Dios no puede aplicarse un «*ello* es» sino un «*Yo* soy», como dice Dios de Sí mismo en Éxodo 3:14. Por eso, siempre se hace referencia a Él por medio de pronombres personales: «Como TÚ, oh Padre, en mí, y yo en TI, que también ellos sean en NOSOTROS una

5. En 1960 se estimaba ya el diámetro del Universo en expansión, en *un billón de años-luz*.

6. La voz griega «pneuma» puede traducirse igualmente por «viento» y por «espíritu».

cosa (Juan 17-21). Todo este capítulo está lleno de pronombres personales aplicados a Dios.

Dos nombres eminentemente personales da a Dios la Santa Biblia:

A) *Rey* (V. Salmo 5:2; 10:16; 29:10; 44:4; 47:7; 74:12; 89:18; Isaí. 6:5; 33:17, 22; 43:15; Jerem. 10:7, 10; Zacar. 14:9; Mateo 5:35; 1 Timot. 1:17).

B) *Padre,* en cuatro sentidos diferentes:

a) de todos los hombres, como Hacedor de cuanto existe (Malaq. 2:10; Hech. 17:28).

b) de Israel, en virtud del pacto especial con el pueblo escogido (Isaí. 63:16; 64:8; Jerem. 3:4; 31:9; Malaq. 1:6).

c) En sentido estricto, Dios es Padre de solos los verdaderos creyentes, quienes *han nacido de nuevo del Espíritu* a una vida eterna, por la cual son participantes de la naturaleza divina (V. Juan 1:12-13; 3:3-8; 8:39-47; Rom. 8:15-17; Gál. 3:26; 2 Pedro 1:4).[7] Volveremos sobre este aspecto al hablar de la misericordia de Dios en relación con el Infierno. Es cierto que Dios es Padre de todos los hombres en su intención creativa; pero el pecado ha cavado un profundo foso de separación entre Dios y los hombres, de tal modo que el mundo pecador tiene por padre y señor a Satanás (V. Juan 7:44; 12:31). «Éramos por naturaleza hijos de ira, lo mismo que los demás», dice Pablo en Efesios 2:3.

d) En el sentido más estricto, Dios es Padre únicamente del Verbo, o sea, del Hijo o segunda persona de la Santísima Trinidad, el cual se encarnó y, hecho hombre, se llama Jesucristo (V. Mat. 16:16; Juan 1:18; 20:17; Roman. 8:29, 32; Hebr. 1:1 ss.). Jesucristo es, pues, el Hijo, no el Padre ni el Espíritu Santo. Por tanto, no hay aquí ningún «lío» (p. 658 del libro de Gironella).

7. En el último pasaje, ser «participantes de la naturaleza divina» no significa que el creyente participe de la *esencia* divina, sino de la *conducta* divina, siendo «nueva creatura en Cristo» y llevando así el «aire de familia» (Efes. 2:10; 1 Juan 3:1-9).

Por poseer vida y personalidad, Dios

1) *conoce* (V. Isaí. 54:8; 55:9-10; Mat. 11:25; 13:43; 25:34; 26:29).

2) *siente* ira, compasión, dolor, amor (V. Gén. 6:6; Isaí. 49:15; Jerem. 32:41; Juan 3:16; Rom. 1:18, etc.).[8]

3) *quiere,* es decir, tiene una voluntad activa (V. Efesios 1:5).[9]

4) *habla:* con Adán, Caín, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, etc.[10]

5) *comunica* su vida (V. Juan 1:13; 3:3-8; 2 Pedro 1:4; 1 Juan 1:1-3).

8. La lengua griega emplea tres verbos diferentes para matizar nuestro verbo *amar*: 1.º, *erão,* que implica un enamoramiento *sensual,* que no se da en Dios; 2.º, *philéo,* que entraña un amor de amistad, cordial, entrañable (V. Salmo 103:13). Las frases de Abraham a Dios en Gén. 18:23-25 muestran una confianza audaz, que sólo los amigos íntimos poseen. Por eso, la Biblia le da el peculiar título de «amigo de Dios» (Isaí. 41:8). La misma confianza muestra la oración de Moisés en Éxodo 32:11-13. El tercer verbo es *agapáo,* que expresa el amor más puro, amor de benevolencia, de entrega total, que se da aun en casos en que se espera respuesta o correspondencia. El sustantivo correspondiente a este verbo es *agápe,* y de este amor (también llamado «caridad», pero no en el sentido de compasión o limosna) hace San Pablo un encendido elogio en el capítulo 13 de su 1.ª Epístola a los fieles de Corinto. Este es el amor mediante el cual la verdadera fe muestra su vitalidad y su actividad fructuosa (Gál. 5:6). En el capítulo 11 del Evangelio de S. Juan, en el que se nos habla de la enfermedad, muerte y resurrección de Lázaro, encontramos que Jesús amaba con amor entrañable de amistad («phileîs» — verso 3) a Lázaro, mientras que el vers. 5 nos dice que Jesús amaba con un amor más espiritual («egápa», pret. imperfecto de *agapáo*) a Lázaro y a sus dos hermanas.

9. La voluntad de Dios tiene, entre otros, dos matices o aspectos muy distintos: se llama voluntad *decretiva* cuando Dios decide soberanamente que algo ha de suceder; se llama *preceptiva* cuando Dios ordena algo, para que sea cumplido libremente por el hombre. Soberanía de Dios y responsabilidad humana son dos hechos que la Santa Biblia atestigua y hay que aceptar sin reservas. La conjugación de ambos hechos o realidades es un misterio difícil de entender para nuestra limitada mente humana. En frase de Bossuet, son como dos eslabones extremos de una cadena, a los que debemos asirnos aun cuando no veamos el eslabón central que los une.

10. A Dios se le puede escuchar a través de la naturaleza, de los acontecimientos, y de las personas; pero, a veces, la voz de Dios es como un susurro (V. 1 Rey. 19:11-13) que exige el silencio interior, de concentración en lo íntimo de nuestro ser, para hallar al Dios en quien estamos inmersos (Hech. 17:28). El agua viva de junto al pozo de Jacob (Juan 4:10) es agua de *hondura* y nuestra vida está llena de ruido y de agitación, es decir, de *superficialidad.*

5. UN DIOS Y TRES PERSONAS

Topamos con el misterio de los misterios, que a su vez es base de toda la Teología y de toda nuestra vida espiritual: el misterio de la Santísima Trinidad. Sin el amor del Padre que envía al Hijo a morir por nosotros y derrama sobre nosotros su Espíritu para que nos regenere, santifique y guíe, el cristianismo no tendría razón de ser; al menos, el cristianismo *bíblico*, no el de muchos de los admiradores de un falso Cristo, de los que el libro de Gironella nos ofrece un subido porcentaje.

Se trata de un «misterio». Pero es un misterio *revelado* por el mismo Dios. Y cuando Dios revela algo, no es para satisfacer una mera curiosidad, sino para proyectar un nuevo haz de luz sobre el enigma de nuestra existencia y ofrecer un mensaje de vida abundante que nos cure, nos conforte y nos eleve. Hay, pues, que admitirlo, creerlo y vivirlo.

Un misterio no es un absurdo. El absurdo encierra contradicción (un círculo cuadrado); el misterio implica profundidad. Un misterio tampoco es un mero enigma. El enigma oculta ya su primera respuesta; es como un muro. El misterio nunca dice su última palabra; es como un océano. Personalmente, no me convencería una religión sin misterios; porque una religión sin misterios no sería *divina*.

La última palabra que nunca nos dice este misterio de la Santísima Trinidad es *cómo* tres personas real e infinitamente distintas (todo en Dios es infinito), subsisten en un solo ser individual, poseyendo la misma esencia, la misma sustancia, la misma naturaleza, los mismos atributos y operaciones esenciales.

La dificultad en barruntar la clave de esta aparente antinomia reside en el concepto que tenemos de «personalidad», extraído de nuestra visión de la personalidad humana. La persona humana es una *mismidad* autoconsciente, cerrada y, en gran medida, incomunicable; sólo un gran esfuerzo de *comprensión*, de ponerse en el lugar del otro (empatía), de *compasión*, de sufrir con el otro (simpatía) y de *con-tender* con el otro hacia una misma meta (sintonía), puede descorrer algún tanto la orla del velo que cubre nuestra propia mismidad, abriendo el «yo» hacia el «tú». En cambio, la revelación divina nos ofrece el caso inefable de un «yo» *patente* al «tú», infinitamente comunicable, hasta tal punto que las tres personas divinas se constituyen como tres «yoes» distintos precisamente por la mutua interrelación que las «opone» (es decir, las sitúa como personas distintas, la una frente a las otras) al mismo tiempo que las hace conjuntamente participantes de todo cuanto la expresión «Dios» (el ser divino) significa.

Y aquí es donde lo inefable del misterio se torna extremadamente rico en contenido pragmático: darse sin gastarse, perderse en el otro como medio de encontrarse mejor a sí mismo, es una aspiración generosa del amor humano en estado de sublimidad, que sólo una actitud intensamente «mística» puede, en cierto grado, proporcionar. En cambio, en Dios, esta actitud de entrega total al «otro» es *vitalmente* constitutiva: un Dios personal no podría existir sin ella. Por eso, al contrario que nosotros, Dios pone el «Tú» delante del «Yo»:

El Padre dice al Hijo:

> «Mi hijo eres *tú; yo* te engendré hoy» (Salmo 2:7).

Y el Hijo responde:

> «El hacer *tu* voluntad, Dios mío, *me* ha agradado» (Salmo 40:8).

El Padre vive para el Verbo, y el Verbo vive para el Padre. El Verbo vive *del* Padre, de ser expresado por el Padre; el Padre no vive del Verbo, pero sí vive *de expresarlo*.

Y en esta mutua inmanencia, la identidad esencial es tan absoluta que Jesús pudo decir:

> «Yo y el Padre somos *un* (mismo ser divino, una misma esencia divina)» (Juan 10:30).

El pronombre griego neutro «hén» muestra claramente la unidad de naturaleza, mientras que el plural «esmen» = somos, juntamente con la explicitación «Yo y el Padre», declara la distinción de personas. Así se evitan, al mismo tiempo, el Caribdis del arrianismo (que niega la unidad de esencia) y el Escila del Sabelianismo (que niega la distinción de personas).

¡Cuántas cosas nos aclara este misterio! Por ejemplo, nos enseña que, antes de crear (si se puede hablar de «antes» en Dios, quien vive en un *eterno ahora*), Dios no estaba aburrido (como alguien ha osado, entre otras blasfemias, proferir en el libro de Gironella, pág. 590), sino que era infinitamente feliz en la mutua intercomunión de su Trinidad personal. Si Dios decidió libremente crear el mundo y el género humano, no fue por hastío, ni por el capricho de que hubiera seres que lo adoraran. Gén. 1:26-31 nos dice que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (dominador, inteligente y recto moralmente), para que «señoreara» la Creación y la sojuzgara, como una especie de «virrey».

Es cierto que Dios nos ha creado, y lo ha creado todo, «para su gloria» (palabras que tienen un sentido especial, como dirigidas al pueblo escogido, en Isaías 43:7), pero, ¿en qué consiste realmente esa «gloria» de Dios, que Él no está dispuesto a compartir con nadie? (V. Isaías 42:8). Sencillamente (y un superficial recorrido por el Antiguo Testamento lo evidencia ya sobradamente), en ser el único Salvador eficaz del hombre y el único manantial auténtico de felicidad (V. Isaí. 42:6-7; Jerem. 2:13). El pecado capital de todo ser humano es buscar la felicidad en «cisternas rotas que no retienen agua».

Los testimonios bíblicos sobre el misterio de la Trinidad son los siguientes:

A) El Antiguo Testamento, esbozo auroral del Nuevo, suministra un anticipo vagamente perfilado del misterio: Prov. 8 nos habla de la sabiduría divina en términos poéticos de personificación, que empalman fácilmente con el «Lógos», o Verbo personal de Juan 1, y Joel 2:28 profetiza un derramamiento del

«ruah» o Espíritu de Dios sobre toda carne, que se cumplió el día de Pentecostés con la manifestación visible del descenso del Espíritu Santo sobre la Iglesia naciente. Además, el epíteto «El-Gibbor» = «Dios Fuerte», atribuido al Mesías en Isaí. 9:6, es un testimonio explícito de la divinidad de Jesucristo.

B) Los testimonios del Nuevo Testamento son numerosos, claros y terminantes:

a) La distinción de personas queda patente en:

1) Mateo 3:16-17, en que el Padre habla acerca de su Hijo con aparición simbólico-representativa del Espíritu.

2) Mateo 28:19, que contiene el mandato de bautizar «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». El acusativo del original griego implica la idea de consagración a tres personas,[11] mediante la inmersión simbólica en Cristo por la fe (patente en el primitivo rito de inmersión bautismal, practicado por la mayor parte de las iglesias evangélicas españolas).

3) 1 Corint. 12:4-6 nos señala las personas del Padre Hacedor, del Hijo Mediador y del Espíritu Dador.

4) 2 Corint. 13:13 contiene la bendición final de la Epístola, donde el amor del Padre, la gracia del Hijo y la comunión (o comunicación) del Espíritu forman la tríada de bienes divinos impartidos a los hijos de Dios (V. también 1 Pedro 1:2).

b) En cuanto a la divinidad y origen de las tres personas, tenemos que:

1) El Padre es Dios, según aparece claramente en ambos Testamentos, y ello está fuera de toda discusión.[12]

2) El Hijo es Dios y procede del Padre (V. Juan 1:1, 18; 8:42; 16:18; 20:28; Rom. 9:5; Flp. 2:6; Col. 1:17; 2:9; Tito 2:13; Hebr. 1:1-8).[13]

11. Que estas personas son divinas queda implicado en la idea de «consagración», que exige como término lo «minucioso».
12. Véase especialmente Juan 6:27; 17:3; Rom. 1:7; 1 Pedro 1:2.
13. El argumentar detalladamente sobre cada texto requeriría un espacio desproporcionado para los objetivos del presente libro. Pensamos hacerlo en nuestro futuro Curso de Teología Evangélica.

3) El Espíritu Santo es Dios y procede del Padre y del Hijo (Hech. 5:3-4; 1 Cor. 3:16-17; Juan 14:26; 15:26; 16:13-15; 1 Pedro 1:11). En los pasajes citados de Juan, el Espíritu es llamado «Paracletos», que literalmente significa «alguien llamado al lado de otro para ayudarle», lo cual implica personalidad; y *divina*, porque desciende del Cielo, «procediendo» del Padre.

6. UN DIOS INFINITO

A) Dios es infinito en su mismo ser, porque tiene en Sí mismo «el manantial de la vida» (Salmo 36:9, comp. con Juan 5:26). De nada necesita (Hech. 17:25).

B) Es igualmente infinito en duración, o sea eterno:

> «Antes que naciesen los montes, y formases la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios» (Salmo 90:2).

El verbo hebreo no tiene presente. Por eso, para expresar la eternidad de Dios, se proyecta su duración hacia atrás (desde el siglo) y hacia adelante (hasta el siglo) mediante el término hebreo «jolam» que significa *eternidad* = del verbo «jalam» = ocultar, como haciendo notar que la eternidad de Dios queda oculta tras los celajes de una duración sin principio ni fin. El griego del Apocalipsis lo vierte en tres tiempos: «El que es y que era y que ha de venir» (Apoc. 1:4, etc.), que resulta así como un desdoblamiento de Éxodo 3:14: «YO SOY EL QUE SOY» (mejor traducido: «Yo seré el que seré», es decir, el-de-siempre).

Por eso, Dios *no cambia:*

> «Tú fundaste la tierra antiguamente, y los cielos son obra de tus manos; ellos perecerán, y tú permanecerás... Como una ropa de vestir los mudarás, y serán mudados; mas tú eres el mismo, y tus años no se acabarán» (Salmo 102:25-27. Véase también Malaq. 3:6).

Porque no puede cambiar, Dios es siempre fiel a sus promesas. En realidad, Él sólo tiene una Palabra (con mayúscula): el Verbo, su Hijo Jesucristo (Juan 1:18), por quien la divinidad ha sido traducida al lenguaje humano (Juan 14:9), y en quien ha agotado Su revelación (Hebr. 1:1-2). En Cristo, todas las promesas son «Sí y Amén» (2 Cor. 1:20). «Amén» = así es, así sea, de cierto, proviene del verbo hebreo «amán» = estar seguro. De ahí que la verdad, para un judío, es una «aspháleia» o *seguridad*, más bien que una «alétheia» o *desvelación*, al modo griego.

C) Dios es también infinito en su presencialidad. Dios no está «arriba» ni «abajo», como espacios que puedan contenerlo. Él lo llena todo desde el fondo mismo de cada ser, donde actúa sin cesar. Salomón, en la dedicatoria del templo, decía:

> «Empero, ¿es verdad que Dios haya de morar sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?» (1 Reyes 8:27).

Y el Salmo 139, con su maravillosa poesía, canta:

> «¿Adónde me iré de tu espíritu? ¿Y adónde huiré de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; y si hiciere mi estrado en el abismo, he aquí que tú estás allí. Si tomare las alas del alba, y habitare en el extremo de la mar, aun allá me guiará tu mano, y me asirá tu diestra» (vv 7-10)

El apóstol Pablo, en su discurso del Areópago de Atenas, resume maravillosamente:

> «En Él vivimos, y nos movemos, y somos» (Hechos 17:28).

D) Es infinito en su ciencia:

> «Tú has conocido mi sentarme y mi levantarme, has entendido de lejos mis pensamientos... Aun las tinieblas

no encubren de ti, y la noche resplandece como el día; lo mismo te son las nieblas que la luz» (Salmo 139:2, 12. Véanse también Proverbios 15:3 y Mateo 10:30).

E) Es infinito en su poder:

«Yo conozco que todo lo puedes» (Job 42:2).
«Para con Dios todo es posible» (Mateo 19:26).
«Porque ninguna cosa es imposible para Dios» (Luc. 1:37).

Por ser nuestro Dios infinito en recursos, podemos, como decía Emerson, «uncir nuestro carro a una estrella» y estimular el progreso. Eclesiastés 3:11 nos dice que Dios puso en el corazón del hombre el afán de investigación. Por eso, pudo cantar Tennyson en su *Locksley Hall:*

«Men, my brothers, men, the workers, ever reaping something new, that which they have done but earnest of the things that they shall do»

(Los hombres, mis hermanos, los obreros, que siempre están cosechando algo nuevo; siendo lo que han hecho hasta ahora como arras de lo que les queda por hacer.)

Sólo hay dos no-seres irrealizables para el poder de Dios: un absurdo, porque sería un atentado contra la Verdad; y un pecado, porque sería un atentado contra el Bien. Notemos que la omnipotencia de Dios no es un atributo *cerrado,* sino que está necesariamente ligado a los demás atributos divinos.

F) Es, finalmente, infinito en su bondad. La bondad de Dios se expresa, a lo largo de la Biblia, de dos maneras: por su *santidad* y por su *misericordia.*

a) La *santidad* de Dios implica dos conceptos o aspectos complementarios:

1) Una separación *sacral* de todo lo demás, ya que la infinitud de su perfección y la pureza suma de su ser hacen que Dios se distinga radicalmente de todo lo creado (limitado y defectible). Esta santidad mayestática, numinosa, de Dios, se expresaba en la «shekinnah» o nube vaporosa que envolvía y velaba su presencia. Esta nube o neblina que connotaba, velándola, la presencia gloriosa de Yahweh, era también como una irradiación cegadora de la infinita santidad de Dios, ante la que el hombre pecador ha de sentirse como inmundo e irremisiblemente perdido. Este fue el efecto que produjo en el profeta Isaías la gran visión de la gloria de Dios en Su Templo (V. Isaí. 6:1-7). La nube velaba el rostro de Dios, porque, como dice san Juan en el sublime Prólogo de su Evangelio: «A Dios nadie le vio jamás» (Juan 1:18). Esta inaccesibilidad es expresada dramáticamente en Éxodo 33:20-23, donde Dios acaba por decir a Moisés:

«Después apartaré mi mano, y verás mis espaldas; mas no se verá mi rostro» (v. 23).

2) una *justicia,* por la que Dios está ineludiblemente ligado a Su Verdad, a Su Amor y, sobre todo, a Su Fidelidad respecto a las promesas que hace. «Justo» es lo que a cada uno nos viene a la medida. Así, lo que se «ajusta» a nuestro Dios es ser un AMOR FIEL, un Amor que se afirma (transcendencia) para darse (inmanencia) y que puede condensarse en una frase bíblica en las palabras de Isaí. 44:21. «SÓLO ÉL SALVA». Por eso, el Arca del Testamento (V. Éxodo 25:10 ss.) era juntamente un indicio de la presencia de Dios y un lugar de encuentro en que, mediante el «kippur» o propiciación, el hombre pecador quedaba en condiciones de ser miembro de la Alianza o Testamento de las promesas divinas de salvación.

b) Así, la más perfecta justicia de Dios viene a ser su *misericordia.* El binomio «gracia-verdad», que Juan ve corporalmente realizado en plenitud en el Verbo hecho carne (Juan 1:14) sólo es una expresión sinónima del binomio «misericordia-fidelidad», que tantas veces ocurre en las páginas del Antiguo Testamento. Un insigne testimonio de esta «justicia» de Dios, como

fidelidad misericordiosa, lo hallamos en la bellísima oración de Daniel:

> «Tuya es, Señor, la *justicia*, y nuestra es la confusión de rostro... Oh, Yahweh, nuestra es la confusión de rostro... porque contra Ti pecamos. De Yahweh nuestro Dios es el *tener misericordia*, y el *perdonar*, aunque contra Él nos hemos rebelado» (Daniel 9:7-9). (V. también Salmo 119:137 y Juan 17:11, 25: «Padre Santo... Padre Justo»).

La bondad o polo inmanente de la santidad divina se manifiesta bajo el símbolo del amor más inmanente y penetrante: el amor conyugal. Dios es el único que puede jurar «un amor eterno» (Jerem. 31:3) y llamarse «Marido» de su pueblo (V. Isaí. 54: 5; 62:4; Jerem. 31:32; Oseas 2:20 y todo el Cantar de los Cantares).

Oseas 2:20 merece particular consideración:

> «Y te *desposaré* conmigo *en fe*, y *conocerás* a Yahweh»

Vemos aquí cómo la *fe* es fruto del amor fiel de Dios, que exige, en fidelidad recíproca, una respuesta de entrega completa por parte del hombre, con lo cual se «conoce» a Dios. Es curioso descubrir que el verbo «conocer» tiene en el argot hebreo la connotación primordial de una mutua interpenetración afectiva, expresada sobre todo en la intimidad conyugal, marital. El Nuevo Testamento (v. gr. en Efes. 5:23-32; Apoc. 19:7; 21:2) nos habla de las bodas de Jesucristo con su Iglesia.

En otras ocasiones, este amor de Dios a los suyos se expresa en términos de amor parental, que trasciende sobradamente, en volumen y en quilates, el amor de todos los padres y madres de este mundo:

> «¿Olvidaráse la mujer de lo que parió, para dejar de compadecerse del hijo de su vientre? Aunque se olviden ellas, yo no me olvidaré de ti. He aquí que en las palmas te tengo esculpida...» (Isaí. 49:15-16).

¡Divino tatuaje que nos esculpe en las manos del Padre, de donde nada ni nadie será capaz de arrancarnos! (Véase Juan 10:29). Y, en Isaí., 66:13, leemos:

> «Como aquel a quien consuela su *madre*, así os consolaré *yo*.»

Dios, pues, tiene un corazón infinitamente *paternal* y *maternal* para cada uno de sus hijos. Es cierto que somos pecadores miserables, enemistados con Dios. Mas, para reconciliarnos plenamente con Él, tenemos un «único Mediador, Jesucristo hombre» (1 Timot. 2:5), único en cuyo nombre podemos salvarnos (Hechos 4:12) y, por el que, tras su sacrificio, de una vez por todas, en el Calvario (Hebr. 10:12), tenemos libre acceso «al trono de la gracia, para alcanzar misericordia, y hallar gracia para el oportuno socorro» (Hebr. 4:16).

Finalmente, para salir al paso de cuantos ven en el Yahweh del Antiguo Testamento una especie de supertirano que sanciona crímenes mientras decreta exterminios, añadiremos que, aunque Yahweh escogió un pueblo para Sí, como vehículo de las promesas salvíficas (que debía ser preservado de pérdida y corrupción), no es un Dios que se hubiese desentendido del resto de la humanidad. La dureza con que se trata a los pueblos circundantes de Israel es debida a la necesidad de mantener al pueblo escogido inmune de la idolatría y de la corrupción moral de sus vecinos, y no puede juzgarse a la ligera sin un estudio profundo de la Biblia y de los estilos literarios semitas. También se debe, en parte, al rigor personal de muchos de los siervos de Dios, en su celo excesivo. Así lo vemos en el caso de Elías, quien, tras la matanza en masa de los sacerdotes de Baal, tiene que aprender la lección de que la presencia divina no estaba en el huracán, el terremoto o el incendio, sino en «un silbo apacible y delicado» (1 Reyes 19:12).

¿Puede haber un relato más tierno y expresivo del amor de Yahweh-Elohim a todos los hombres, que el final del Libro de Jonás? El profeta, negándose a cumplir el mandato de Dios de

predicar el mensaje de arrepentimiento y salvación a la ciudad de Nínive, fuera de Israel, se embarca para Tarsis, es trastornado su plan por Dios mediante una tormenta y, a pesar suyo, se ve obligado a volver sobre sus pasos y predica, por fin, en Nínive con gran fruto. Apesadumbrado por esta gran misericordia de Dios, que él juzga excesiva, sale de la ciudad y se sienta a la sombra de una choza, esperando que Dios se torne de su designio y destruya al fin la ciudad. Entonces el Señor hace crecer una calabacera hasta que pueda hacer sombra a la cabeza de Jonás. Al día siguiente, la calabacera ha sido herida por un gusano y se ha secado, por lo que Jonás no puede soportar el sol ni el recio viento solano, y comienza a desearse la muerte. Dios le interroga:

> «¿Tanto te enojas por la calabacera? Y él respondió: Mucho me enojo, hasta la muerte. Y dijo Yahweh: Tuviste tú lástima de la calabacera, en la cual no trabajaste... ¿Y no tendré yo piedad de Nínive, aquella gran ciudad donde hay más de 120.000 personas ignorantes del bien y del mal, y muchos animales?» (Jonás 4:9-11).

4. Las viejas objeciones

1. DIOS NO ES NECESARIO

Ya los teólogos medievales, y especialmente Tomás de Aquino en ambas *Summas*, advirtieron que las dos principales objeciones contra la existencia de Dios son: 1.ª, su no necesidad, ya que el mundo, la vida y la Historia pueden explicarse por causas inmanentes, sin obligación de apelar a un Ser Infinito, Trascendente, extramundano; 2.ª, la existencia del mal en el mundo, lo cual parece incompatible con la existencia de un Dios soberano, justo, bueno, sabio y poderoso, capaz de controlar la marcha del Universo.

En la parte primera de este capítulo, al hablar del problema del ateísmo, hemos puesto ya el dedo en la llaga de la que procede la primera de las dos objeciones aludidas. Añadamos solamente a lo dicho allí (y en la respuesta a los ateos de la segunda parte de este capítulo), que el ateísmo decimonónico cayó en el peligro de preterir los valores humanos anejos a la fe religiosa, como ha confesado Milan Machovec, un marxista moderno (humanista):

> «No pocas veces se tira al niño junto con el agua usada en el baño. Así llega el hombre a ser "ateo", esto es, hombre sin Dios, pero al mismo tiempo hombre sin interés ardiente en los supremos valores *humanos*.»[14]

14. *En cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Madrid, 1969, p. 105.

Milan Machovec piensa que sólo un ateísmo marxista humanista puede arrebatar a la religión su mordiente y su vieja razón de ser.

¿Será verdad que el materialismo dialéctico de este marxismo humanista hará totalmente innecesaria la existencia de Dios? «El hombre natural» ("psíquico" —según el original griego) que «no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios» (1 Cor. 2:14) podrá ser embaucado por el canto de las nuevas sirenas que le susurran mansamente al oído el viejo *ritornello* del «seréis como dioses» sin Dios, pero el verdadero creyente *sabe* (con un saber especial) que «hay un Dios en los Cielos» (Daniel 2:28); que este Dios «no puede ser burlado» (Gál. 6:7); que «horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo» (Hebr. 10:31), y que si este Dios no interviene, por ahora, aparatosamente en la marcha de las cosas, no es por haber sido silenciado:

> «El Señor no tarda su promesa como algunos la tienen por tardanza; sino que es paciente para con vosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento» (2 Pedro 3:9).

También el rico Epulón quería que Dios hiciera «una de las suyas» para convencer a los recalcitrantes, pero Abraham, el gran patriarca de la fe, le contestó:

> «Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se persuadirán, si alguno se levantare de los muertos» (Lucas 16:31).

No queremos decir que la fe del creyente sea como un descanso sosegado, estático, en la seguridad adquirida. La fe es un ancla y un motor; no es un capital muerto, sino algo dinámico, como una perpetua reconquista. Guardini ha definido la fe como «la capacidad de soportar dudas». El cristiano es un ser con doble ciudadanía: con la Cabeza en el Cielo (V. Efes. 2:6; Col. 3:1) y con los pies en el suelo, caminando como «extranjero y peregrino» (1 Pedro 2:11), a la vez que poniendo el máximo interés en lo de «aquí y ahora», por el desierto de esta vida hacia

una tierra de Promisión que no ve todavía, pero cuya posesión está garantizada por una convicción superior a la evidencia (Hebr. 11:1): por la Palabra de Dios que le asegura «vida eterna» (Juan 3:16), siendo «imposible que Dios mienta» (Hebr. 6:18).

La fe, en fin, no es una evasión del mundo, sino un compromiso *total* con lo temporal, ya que nuestra eternidad está hilada con copos de tiempo. De ahí el enorme pragmatismo de nuestra fe (Véase Gál. 5:6) a la cual, con mayor razón que a Terencio, nada humano le puede ser ajeno. En opinión de uno de los entrevistados por Gironella (p. 140), «hoy el que cree con firmeza puede causar grandes males». Si lo que esta frase implica es «creer con fanatismo», estamos de acuerdo. El fanatismo religioso ha producido más víctimas que entre todas las guerras juntas, no ya sólo desde un agresor individual, sino también comunitario (Cruzadas, etc.) y jerárquico (Inquisición). Pero el fanatismo es precisamente *la falta de fe:* «Fanático —ha escrito J. Santayana— es aquel que trata de compensar con la violencia del gesto la falta de una sólida convicción»; mientras que la fe verdadera tiene como primeros frutos esa primera magnífica tríada de Gál. 5:22: «AMOR, GOZO, PAZ».

El Sermón del Monte (Mateo, caps. 5-7), puesto en práctica, sería suficiente para adelantar la escatológica recuperación del Paraíso Perdido. Como hace notar el doctor Billy Graham en su libro *Paz con Dios,* el confucianismo ha practicado el culto a los antepasados, pero no se ha preocupado de levantar un asilo de ancianos. Y, muchos años antes del Manifiesto Comunista de Marx-Engels, el cristiano Lord Shaftesbury luchó ya por la elevación del nivel humano y económico de los obreros portuarios. El mismo marxismo humanista de hoy, ¿qué está haciendo sino aprovecharse de los valores *humanos* del evangelio? ¿No rezuman los escritos de Mao citas de Jesucristo, a las que se ha arrancado la etiqueta?

Más aún, el cristiano puede lanzar al agnóstico el mismo reto que el doctor H. A. Ironside lanzó un día al famoso profesor Arthur Morrow Lewis, quien le había citado a un debate con

el título: «Agnosticismo contra Cristianismo». Ironside aceptó el debate, pero añadió: «Mire, señor Lewis, para mostrar que usted posee algo digno de ser debatido, acepto con las siguientes condiciones: 1.ª, que usted me prometa traer aquí un hombre o una mujer que durante muchos años hayan sido esclavos del vicio y que, con motivo de una lección de agnosticismo, se hayan convertido en nuevas personas y sean hoy miembros respetables de la sociedad; 2.ª, que usted acepte mi promesa de presentar aquí cien hombres y otras cien mujeres que, en otro tiempo, eran una piltrafa humana y, por haber oído las buenas nuevas de la gracia de Dios, creyeron, aborrecieron el pecado y amaron la justicia, y ahora llevan una vida santa, con el corazón lleno de gozo y con gratitud hacia Jesús, el Salvador que usted niega. ¿Acepta?» Ni que decir tiene que el aludido no aceptó.

Añadamos por nuestra cuenta: ¿De qué clase de personas están llenas las cárceles para delitos comunes? No ciertamente de verdaderos creyentes, que conserven en su memoria las exhortaciones de san Pablo en Romanos 13 y las de san Pedro en su 1.ª Epístola 2:13-21; 3:8-17; 4:15-16. Y Juan, el apóstol *Teólogo*, es también el inspirado escritor *práctico* que, del amor de Dios en Cristo a nosotros, miserables pecadores, saca la siguiente conclusión:

> «En esto hemos conocido el amor, porque Él puso su vida por nosotros; también nosotros debemos poner nuestras vidas por los hermanos. Pero el que tiene bienes de este mundo, y ve a su hermano pasar necesidad, y le cierra las entrañas, ¿cómo puede estar el amor de Dios en él? Hijitos míos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y en verdad» (1 Juan 3:16-18).

Agustín de Hipona resumió así el verdadero cristianismo: «Ama y haz lo que quieras, porque de la raíz del amor no puede brotar mal fruto.» Además, un auténtico amor al prójimo es el mejor sello del verdadero amor a Dios:

> «Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso. Porque el que no ama a su hermano a quien tiene visto, ¿cómo va a amar a Dios, a quien no ha podido ver?» (1 Juan 4:20).

¿Puede alguien aportar un *humanismo* más práctico y más consecuente?

2. LA EXISTENCIA DEL MAL ES INCOMPATIBLE CON UN DIOS BUENO

La segunda objeción (y seguramente la más temible, por su carga de angustia), es la que nos presenta la existencia misma del mal en el mundo. Del mal físico y del mal ético. Si hay un Dios infinitamente sabio, infinitamente bueno e infinitamente poderoso, ¿cómo es que hay en el mundo tantos males, tantos dolores, tantas injusticias?

Hemos de confesar que la existencia del mal es un problema (y un misterio) que en esta vida no puede ser solucionado satisfactoriamente, aun cuando la Palabra de Dios nos ofrece datos, si no para una solución perfecta, sí para una explicación bien fundamentada. El Libro de Job, el Salmo 73, Romanos 8 y Hebreos 12, son lugares-clave para entender el problema del mal en el mundo. Vamos a resumir los principales datos que, para tal explicación, nos suministra la Sagrada Escritura.

A) Primero, en cuanto al mal físico: dolor, tribulación, muerte, etc., decimos:

a) Todo dolor y toda pena es un poco como morir cada día. El dolor, la tribulación y, finalmente, la muerte, son frutos del pecado. Dios no creó la muerte, sino que hizo al hombre capaz de ser inmortal, pero

> «El pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, y la muerte pasó así a todos los hombres, pues que todos pecaron» (Rom. 5:12. Véase Gén. 2:17; 3:19).

b) Con todo, el dolor y la muerte no escapan a la intervención de Dios, quien sabe siempre sacar bienes de los males (v. Gén. 50:20). Así como el dolor es un timbrazo físico de alarma, que nos alerta para que evitemos un mayor desgarro en nuestra carne, así también la tribulación es un clarinazo que nos advierte que en nosotros hay un conflicto con el pecado y, a la vez, que nuestra patria definitiva está arriba (V. Flp. 3:20). C.H. Spurgeon decía: «Dios envía a veces sus cartas de amor en sobres de luto.»

c) El dolor es también crisol de purificación. Como el pámpano que es podado para que dé mayor fruto (Juan 15:2), así también el miembro imperfecto de la comunidad eclesial es castigado «pedagógicamente» (1 Cor. 11:32), para no ser condenado con el mundo, y todo creyente verdadero está sujeto a la reprensión del Padre, para mostrar que es hijo y no bastardo (Hebr. 12:1-11). Alguien ha dicho que «el viento norte de la adversidad lleva perfume agradable a Dios». Y S. Rutherford afirmaba: «Cuando me veo en el lagar, pienso en el vino generoso.»

d) El dolor es también una especie de participación en los sufrimientos de Cristo para edificación de Su Cuerpo, que es la Iglesia (Colos. 1:24). El dolor es un gran aliado del afán misionero. Quien ha sabido sufrir, ha aprendido también a comprender, a compadecerse, a amar, a gastar y gastarse por los demás (2 Cor. 12:15).

e) Los grandes dolores de la humanidad, los dolores *masivos* (¡esos seis millones de judíos exterminados en las cámaras de gas del nazismo!) son parte del doloroso alumbramiento cósmico, cuyo triunfo final sólo la fe nos puede hacer entrever. Sepamos que todas nuestras lágrimas están en la redoma de Dios (Salmo 56:8), que «lo que en este tiempo se padece, no es de comparar con la gloria venidera que en nosotros ha de ser manifestada» (Rom. 8:18. Véase también los vv. 19-25), que llegará un día en que «limpiará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y la muerte no será más; y no habrá más llanto, ni clamor, ni dolor: porque las primeras cosas son pasadas» (Apocalipsis 21:4).

B) *El mal ético.* ¿Por qué tolera Dios tanto pecado y tanta injusticia?

a) Porque Dios hizo al hombre *libre*, es decir, con el poder de decir «no» a Dios. Quitarle al primer hombre su libre albedrío, por el cual era semejante a Dios, hubiera equivalido a crear marionetas de un teatro de guiñol, simples títeres que hubiesen obedecido a Dios porque no podían hacer otra cosa. La posibilidad del mal ha de ser examinada a la luz del gran valor humano que es la libertad. Una vez creado el hombre libre, Dios contaba con el riesgo que suponía esta libertad en la marcha de la Historia. No iba a detener con milagros continuos los descalabros individuales y las catástrofes masivas que el pecado ha introducido en el mundo. Y los que se quejan de la lenidad de Dios al permitir tanta injusticia, ¿qué me dicen de sus propios pecados? ¿Hay quien pueda tirar la primera piedra en este juicio en que todos somos reos? Toda acción egoísta, impura, inhumana, rebaja el nivel moral de la humanidad.

b) El pecado no ha hecho a Dios perder las riendas de la Historia. La caída de Adán dio oportunidad a la maravilla de la Redención de Cristo: ¡El Hijo de Dios que sufre la maldición lanzada sobre el hombre pecador! Desde este punto de vista del Calvario, todo se ilumina. El odio del verdugo acrisola el testimonio del «mártir». Y los propios tropiezos pueden un día, a golpes de fe y arrepentimiento, convertir los puntos negros de nuestras culpas en constelaciones de perdón. Las mismas ostras fabrican su perla en torno a una arenilla que, como un cáncer, se había enquistado en su organismo. Repitámoslo: es en el Calvario donde el problema del mal se ilumina. Enfrentado con el pecado, Dios no *destruye* al pecador, pero tampoco *deja sin sanción* el pecado, sino que *sustituye* al hombre pecador por su Hijo inocente. Allí en el Calvario, Dios ha juzgado el pecado del creyente, en Jesucristo nuestro Mediador: Cristo ha sufrido allí el Infierno merecido por nuestros pecados (V. Isaí. 53:5; 2 Cor. 5:21). Primero ha gritado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mat. 27:46; Marc. 15:34). Y después: «Ten-

go sed» (Juan 19:28). En efecto, ¿qué es el Infierno sino el eterno desamparo de Dios, y una sed irrestañable? (V. Luc. 16:24).

Así, el tema del pecado nos lleva al tema del Infierno, que tan mala prensa tiene en el libro de Gironella. Se acusa a Dios: 1.º, de monstruo de sadismo; 2.º, de Padre inclemente. Respondamos brevemente a estas dos acusaciones:

1.º El Infierno no consiste en diablos que, con agudos tridentes, pinchan a unos desgraciados que están asándose al fuego. No es preciso acudir a truculencias propias de la imaginación medieval. A mi ver, el Infierno es, ante todo, un egoísmo de muchos en compañía, sin apertura posible. En este sentido apuntan las palabras de Sartre: «El infierno, sí: son los demás.» Si el mundo actual se aproxima a la imagen del Infierno es, sobre todo, por el cerrado egoísmo que nos domina. Un mundo de corazones abiertos sería la antesala del Cielo; un mundo de corazones cerrados es la antesala del Infierno. No, no es Dios quien *manda* al Infierno. Son los impíos mismos los que se van a él, porque se han cerrado al Amor: «E *irán* éstos al tormento eterno», ha dicho Jesús en Mat. 25:46.

Y es que Dios a nadie fuerza a amarle. Más aún, en cierto modo, es cada uno de nosotros quien más o menos lentamente va preparando su destino eterno. Los autosuficientes, los arrogantes, los explotadores, los criminales (incluyendo a los que hacen la vista gorda y pasan de corrida junto al prójimo tendido en la cuneta), van forjando en su propio carácter la cadena egoísta que los tendrá presos de por vida. Quienes a las invitaciones de Dios han contestado, al menos implícitamente, pero contumazmente: «No te necesito para ser feliz», lo necesitarán eternamente sin conseguirlo, porque se habrán cerrado hacia sí mismos para siempre. El que ha explotado o comido a su prójimo, se recomerá en compañía exclusiva de egoístas. No habrá en la frente de Caín señal protectora alguna en una ciudad donde todos serán Caínes. ¿Para qué más infierno?

2.º Debo ahora insistir en que Dios no condena como «Padre», sino como «Juez». Hace años, una mujer del vulgo, no

muy leída, pero lo suficientemente avisada, me lanzó a bocajarro en la calle la siguiente objeción, que tantos repiten en el libro de Gironella: «Un buen padre, aunque llegue a enfadarse seriamente con un mal hijo, no lo castiga perpetuamente; al final, lo perdona. Si Dios es nuestro Padre, ¿cómo nos va a enviar al Infierno para siempre?» Yo entonces no conocía la doctrina evangélica y respondí como pude, diciendo que se pusiese en el caso de un padre que, a la vez, fuese juez de una causa criminal en que su propio hijo fuese el reo convicto y confeso. Pero ni a ella ni a mí mismo nos satisfizo la solución. Hoy la puedo presentar clara, con base segura en la Palabra de Dios: Dios es *Padre* únicamente de los que son *hijos* suyos (y no es perogrullada). Hijos de Dios son en puridad los que han recibido a Jesucristo por fe salvífica, naciendo de nuevo por el Espíritu (V. Juan 1:12-13; 3:3-8). Estos no verán la condenación, porque tienen vida eterna (Juan 3:16) y nadie los podrá arrebatar de la mano omnipotente de Jesucristo y del Padre (Juan 10:28-30), porque nada puede separarlos del amor que Dios les tiene en Cristo (Rom. 8:29-39). Los que van al Infierno no tienen ni han tenido a Dios por Padre.

Sí, Dios es Padre, y un buen padre siempre, al final, perdona. Pero, ¿eres hijo suyo?

* * *

Una última palabra. En la mente de gran parte de los entrevistados por Gironella late, o brota manifiesta, la idea de que la Iglesia ha presentado un mal testimonio del evangelio. ¿Qué entienden por Iglesia? ¿Una jerarquía o una entelequia de la que ellos no pretenden formar parte? ¿Es que ellos no son miembros numerarios de esa misma Iglesia a la que critican? Defensores tiene esa misma Iglesia que saben retorcer el argumento, como lo ha hecho el director de la revista «Vida Nueva», al hablar del acabado «make-up» de algunas de las señoras que critican los aspectos excesivamente «decorativos» de la Iglesia. Como evangélicos, nos limitaremos a dos observaciones de suma importancia:

1.ª) A los no creyentes, hemos de insistir en que el evangelio mejora al hombre en la medida en que es asimilado por el cristiano. El cristiano es un creyente que, aun siéndolo de verdad, y no de nombre sólo, es imperfecto durante esta vida, por la sencilla razón de que nuestro «hombre viejo» sólo muere del todo cuando nos despojamos, al morir, del «cuerpo de pecado», pero el cristianismo hay que medirlo por Cristo, que es su esencia, y por el evangelio, que es su mensaje. Tampoco el jabón limpia si no se aplica.

2.ª) A los creyentes dirigimos una palabra de responsabilidad. Somos espectáculo al mundo (V. Juan 17:21), el cual está acostumbrado a juzgar al evangelio por los evangélicos. Cierto que la ecuación es un sofisma tendenciosamente esgrimido, pero también es verdad que nuestra fe nos obliga a ser lámparas en medio de las tinieblas, sal en medio de la corrupción, testigos del Cristo muerto y resucitado. Cuando el mundo vuelva a ver en nosotros un grupo de seres *humanos* con criterios *divinos*, en tensión expectante de la Parusía, huyendo de la corrupción de este siglo, con conducta a lo divino (2 Pedro 1:4), y amándonos los unos a los otros, como Él nos amó, sin distinción de matices denominacionales (Efes. 4:1-16), el mundo se percatará de que somos discípulos verdaderos del Maestro (Juan 13:35) y tendrá ante sí el testimonio convincente de que Jesús es el Enviado de Dios.

II

¿Cree usted que hay algo en nosotros que sobrevive a la muerte corporal?

(Alma inmortal, premio y castigo, eternidad)

por JOSÉ GRAU

«Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo.»

«¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra?»

Estas citas no son de ningún escritor pagano de la Antigüedad, ni tampoco de ningún materialista contemporáneo. Forman parte del texto bíblico y corresponden a Eclesiastés 3:20, 21.[1] El «Eclesiastés» (literalmente: el hombre que dirige la palabra al pueblo congregado) interpela con estas palabras a cuantos fundamentaban su creencia en la inmortalidad del alma sobre sus propias intuiciones, o sus sistemas filosóficos o religiosos. «¿Quién sabe...?» es la pregunta que lanza a las gentes empapadas de mentalidad helénica, es decir: de la moda intelectual prevaleciente en su época.

Las cuestiones que plantea el Eclesiastés ponen de manifiesto el *realismo* bíblico. Son un mentís rotundo a la falsa idea que muchas gentes tienen del cristianismo y de la Revelación bíblica. Para estas personas, tener fe equivaldría a vivir de ilusiones. Como se pregunta Marsillach: «¿No será que el hombre no se atreve a afrontar su propia realidad y se inventa maravillosos cuentos de hadas para consolarse?» (p. 383). El evangelio sería un cuento de hadas más. Una «alienación» —para usar terminología del momento—: la proyección de nuestros deseos.

Sin embargo, maravilla la sobriedad de los escritores bíblicos. La Escritura hebreo-cristiana no presenta ningún sistema

1. La cita es de la *Biblia de Jerusalén*. Cf. 12:7, en donde leemos: «vuelve el polvo a la tierra, a lo que era, y el espíritu vuelve a Dios que es quien lo dio». Cf. también Ecl., 9:10 acerca del *seol* y 3:17; 11:9 y 12:14 sobre el juicio divino en otro lugar distinto que esta tierra «debajo del sol». Ecl. 3:21 no dice que «el aliento de vida» perezca, si no que nadie puede saber por sí mismo qué es lo que ocurre con él, después de la separación del cuerpo.

definido de cosmología, ni desarrolla tampoco ninguna teoría de la «inmortalidad del alma» a la manera griega. Y ello, pese a que la tentación de las cosmogonías caldeas y egipcias era incitante, así como el influjo del platonismo en la época de los últimos escritos canónicos.

EL SENTIDO DE LA REVELACIÓN

La prudencia —y la resistencia de estos escritores a formular «sistemas»— se inserta en el sentido mismo de la Revelación. Israel está a la escucha de la Palabra de Dios y no quiere ir más allá de lo que le es revelado. Dios va enseñando gradualmente a su pueblo y contesta cada pregunta en su momento y en la medida que cree necesario. De ahí que los autores bíblicos no formulen hipótesis; se hallan a la espectativa (Cf. Salmo 123: 1, 2; Hebreos, 1:1) para ver si hay «palabra de Yahweh».

Y la revelación sobre el más allá y la muerte eterna va desvelándose paulatinamente, alcanzando —lógicamente— su culminación cuando también las culturas y los pueblos vecinos se interrogaban sobre la misma cuestión: a partir del siglo v a. C. y en el primer siglo cristiano.

Robert Martin-Achard ha escrito: «en el Antiguo Testamento la fe en el retorno de los difuntos a la vida *se apoya en última instancia sobre la revelación de Yahweh* a su pueblo; gracias a que el Dios de Israel se manifestó como un Dios poderoso, equitativo y bondadoso... afirmaron el retorno de los difuntos a la vida... el Antiguo Testamento fundamenta la certeza de la resurrección en Dios y en Dios solo; la única garantía del retorno de los difuntos a la luz, al final de los tiempos, es el poder soberano y creador del Dios de Israel. Dios es el Dios vivo y no puede ser el Dios de los muertos ... *Sólo a partir de la realidad de Dios se puede establecer la realidad de la resurrección* (J. Schniewind)» (R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección*, pp. 235, 236).

La prudencia, la sobriedad y la discreción de los escritores bíblicos se explica por la conciencia que siempre tuvo Israel de que su fe era don de Dios —no sólo en tanto que actitud sino, fundamentalmente por su *contenido*— y así esperó y no dijo más de lo que había sido dicho. En la Biblia tenemos únicamente la respuesta de Dios, respuesta anhelada, esperada, pero siempre respetada. Y así, la Revelación bíblica es verdaderamente *Palabra de Dios*. No se trata de las palabras de unos hombres que nos hablan de Dios, sino de la Revelación del Dios vivo comunicada a los hombres por la instrumentalidad —mediante las palabras— de otros hombres. La fe bíblica es, pues, básicamente *Revelación*. Mucho más que simple *Religión*, máxime si hubiéramos de entender ésta como las reflexiones humanas en torno al problema de Dios y del hombre en su relación con la Divinidad.

De ahí que el Eclesiastés formule sus preguntas inquietantes, con vistas a despertar la humildad intelectual de sus oyentes: «¿Quién sabe...?»

La cuestión que planteó el Eclesiastés a sus contemporáneos sigue siendo relevante para nosotros hoy, en esta segunda mitad del siglo xx. Bastaría leer el libro de J. M. Gironella para darnos cuenta de ello. En contraste con el *realismo* que informa no sólo al Eclesiastés, sino a toda la Biblia (Cf., por ejemplo libro de Job), los entrevistados —muchos de ellos en las filas de los que acusan a la ligera al cristianismo y a los cristianos de «ilusos»— sorprenden por lo que alguien define como «la costumbre muy española de hablar con autoridad sobre lo que uno no sabe» (p. 522).

Ante tan pavoroso misterio, ¿quién se considerará entendido...?

LA ENCUESTA DEL SEÑOR GIRONELLA, PREGUNTA

Cierto que la mayoría de los entrevistados no da respuestas definidas, pero cree, con mucha probabilidad (que es certeza en

casi todos los componentes de esta «mayoría», el 70 %) en la supervivencia, después de la muerte corporal.

La creencia de estas personas en la «inmortalidad del alma», en el «sobrevivir», etc., no consigue perfilar casi nunca definiciones concretas (salvo en los que lo hacen por rutina, que se remiten al Credo, o los que mezclan los conceptos platónicos con los orientales y los cristianos; y salvo, también, los muy pocos que buscan un apoyo en la Revelación bíblica). ¡La de cabilaciones, suposiciones, conjeturas e hipótesis que se adelantan para no perder el anhelo de supervivencia! Son muy pocos los que como Emilio Romero —aún creyendo en Dios— rechazan «con violencia todo juicio desde bases tan mínimas como las de mi criterio ante los fenómenos del extramundo o del trasmundo» (p. 536). La mayoría se apoya en vagos deseos y en formulaciones esotéricas que, en muchas ocasiones, rozan la teosofía y delatan la influencia de Oriente.

Resumiendo: una gran mayoría (más de dos terceras partes) de los entrevistados parecen contestar afirmativamente la pregunta formulada por el señor Gironella: «¿Cree usted que hay en nosotros algo que sobrevive a la muerte corporal?» Y, no obstante, al mismo tiempo, las apoyaturas que se exhiben para tal esperanza son dispares, contradictorias y casi siempre muy endebles.

La pregunta del Eclesiastés es pertinente: «¿Quién sabe...?»

1.º Si desglosamos la «gran mayoría» a que aludíamos, el resultado sería el siguiente:

A. Los que aceptan la «inmortalidad del alma» por la misma inercia y con la misma rutina con que «creen» en el *Credo* que les enseñaron en su infancia.

Aunque es curioso comprobar que, muchos de ellos, no creen en los premios y castigos futuros (sobre todo, repugna la idea del castigo eterno de modo general, incluso entre católicos practicantes).

B. Los que sienten influencias orientales, que barajan con la «herencia cristiana».

C. Los que —en grupo reducido— razonan que la inmortalidad será una especie de compensación igualatoria para corregir injusticias y abusos presentes.

¿Quiénes siguen a los que mantienen *alguna* esperanza en la supervivencia de *algo?* Al disponernos a leer el libro, pensábamos que los escépticos, los que dudan (sin que por ello dejasen de creer en Dios necesariamente) serían el segundo grupo en clasificación. Pero, no es así.

2.º *El segundo grupo* lo forman los incrédulos —llámense abiertamente «ateos», agnósticos, o sin calificativo ni etiqueta de ninguna clase—, en una proporción del 20 % aproximadamente. Este dato corrobora las afirmaciones de Gironella, cuando escribe: «por encima de la rutina, las respuestas a mi cuestionario relatan que la «Crisis» religiosa característica de la época ha alcanzado también nuestras costas» (p. 23).

3.º Los que podríamos calificar de escépticos puros, los que se debaten en la duda, constituyen *el tercer grupo:* «una muralla de silencio nos cohíbe» expresa uno de ellos. Apenas si son seis o siete los que así reflexionan.

4.º *Finalmente, el grupo más mínimo,* casi inexistente por desgracia, es el que busca apoyo en la Revelación bíblica, o, por lo menos, trata de razonar con categorías bíblicas. Formando parte del 70 % mayoritario, delineado ya, apenas si alcanza a ocho o nueve personas. ¡Triste proporción que viene a confirmar, tal vez, la observación del doctor Enrique Salgado: «Eso de tradicional sentimiento religioso español me parece otro cuento. ¿Cuánta gente lee habitualmente los evangelios en España? Gran parte de esa llamada religiosidad española es de forma, no de fondo» (p. 582).

No es nuestro intento hacer un análisis, ni siquiera sociológico, del «tradicional sentimiento religioso español»; tan solo

afirmaremos que la lección de estas encuestas nos instruye acerca de la tremenda ignorancia bíblica de nuestro pueblo. Y aquí coincidimos con Narciso Yepes cuando contesta: «He de comenzar por decir que no creo en el tradicional sentimiento religioso español. En España se estudia demasiado el catolicismo y se leen muy poco los evangelios y la Biblia.»

Lo que Lorenzo Gomis opina de la totalidad del libro, es, asimismo, nuestra opinión referida concretamente a la segunda pregunta que nos ocupa:

«Desde un punto de vista más estrictamente cristiano, las respuestas de los que más o menos se afirman tales, me ha producido en su conjunto una pobre impresión cristiana... muchas respuestas me parecen muy pobres cristianamente... Por ejemplo, —y ejemplo revelador—, al hablar de la inmortalidad del alma la mayoría de las respuestas «cristianas» en realidad no lo son. Sólo excepcionalmente —aunque con fuerza— se habla de la resurrección, que es la afirmación cristiana» (comentario de Lorenzo Gomis al libro de Gironella, en «La Vanguardia», 4-12-69, p. 54).

La afirmación cristiana

Las respuestas bíblicas siempre tienen que ver con los hechos. Afrontando incluso el riesgo de parecer pesados, debemos insistir: el mensaje de las Escrituras hebreo-cristianas no está compuesto de las reflexiones de unos hombres que hubieran hallado a Dios. Se trata, fundamentalmente, de una Revelación. Dios ha hablado. Y a partir de aquí, de esta Palabra divina, es cuando nos sentimos interpelados por Dios. La Biblia no es, pues, el resultado de los «descubrimientos» que sobre Dios pudieron haber hecho algunas almas excepcionalmente piadosas y dotadas para el misticismo, sino relato de *un proceso de autorrevelación* que Dios ha querido hacer llegar hasta nosotros para nuestra iluminación y nuestra salvación. De ahí que la Biblia se ocupe más de hechos, de personas, que de simples sistemas filosóficos o teológicos.

¿Cuáles son los *hechos* implícitos en la segunda pregunta? ¿Qué nos dice la Escritura acerca de ellos?

Por lo menos, son cuatro las realidades que hemos de considerar; especialmente si lo hacemos a la luz de la Revelación bíblica:

1. *El hecho necrológico:* la muerte. ¿Hay *algo* que sobrevive a la misma?
2. *El hecho antropológico:* el hombre que muere. ¿Quién es ese hombre? ¿Qué sobrevive de él, si es que sobrevive *algo?*
3. *El hecho escatológico:* ¿Cuál es la esperanza cristiana: la inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos? ¿O ambas cosas...?
4. *El hecho pneumático:* El espíritu Santo, como «primicias» y «arras» de nuestra herencia; poder vivificante que transformará nuestros cuerpos en *soma pneumatikón.*

El hecho necrológico

A) PLANTEAMIENTO MODERNO

«El hombre es, entre todas las criaturas, el único que sabe que va a morir —ha escrito Salvador Pániker—. Por esto es el único que "*existe*". "*Existir*" implica la autenticidad de no evadirse.»

1. EXISTENCIALISMO

En esa «autenticidad» radica uno de los méritos del existencialismo. Ha planteado la muerte como uno de los más importantes —si no el más importante— problema de la vida, al reconocer la presencia constante de la muerte en la existencia humana. La muerte no es sólo la meta de un viaje, el punto de destino; es, sobre todo, nuestro acompañante perpetuo, desde el primer paso hasta la tumba. Es así, porque vivir es también morir un poco cada instante. La muerte se convierte de esta manera en una realidad operante desde el interior de nosotros mismos. El existencialismo contempla al hombre como lanzado en la existencia y dirigiéndose a un término concebido como naufragio total (Heidegger, *sein und zeit*). La filosofía de Heidegger ha sido calificada como «Existencia Trágica».

No basta decir que la muerte es «natural», y que se da también en el resto de la Creación. La tragedia de la muerte humana estriba en que es una experiencia consciente, en la que todos tenemos que ser auténticos y no podemos soslayarla. Y de esa

conciencia de estar en marcha hacia el «naufragio total» es de lo que nace la angustia y el sentido trágico de la vida (Unamuno). Literariamente es «la náusea», el sentimiento de la contingencia del mundo (Sartre).

2. POSITIVISMO

No convence, pues, la moderna actitud positivista, cuando afirma que la «obsesión» existencialista por la muerte es un signo patológico, y cuando enseña que «la muerte no es un evento de la vida. No se vive la muerte». Esta afirmación es tan superficial como la que, al decir de Diógenes Laercio, hizo Epicuro en cierta ocasión: «La muerte no es nada con respecto a nosotros. Cuando existimos nosotros, la muerte todavía no existe; cuando la muerte existe; ya no existimos nosotros.» Por des gracia, la muerte es un compañero de viaje a perpetuidad; como ya expresó Kierkegaard: lo terrible de la existencia es que vivimos para experimentar la muerte, aun sin morirnos del todo vivimos la muerte cada día.

3. MATERIALISMO

Y tampoco convence la postura del materialismo dialéctico que prohíbe hablar de la muerte y sólo consiente en hablar de la vida, como si fuera posible esta última sin considerar aquélla. Según este punto de vista, el miedo a la muerte habría sido un instrumento de la alienación religiosa y, por tanto, un medio de explotación.

Tanto la postura positivista como la materialista, lejos de resolver el problema, lo disuelven; en una palabra, escamotean la realidad. Paradójicamente, quienes más hablan de alienación, referida sobre todo a la experiencia religiosa, resultan ser los grandes alienados. Porque, como también escribe Pániker, «tampoco puede desligarse el tema de la muerte del tema de la vida».

Roger Mehl lo ha expresado así: «Hablar de la vida humana, y del sentido de esta vida, es hablar de nuestra muerte. La muerte forma parte de la difinición de nuestra existencia, no solamente porque ella constituye su límite, sino porque proyecta su sombra sobre la totalidad de nuestra vida. Tal es la verdadera situación del hombre. Se nos plantea, entonces, la cuestión: ¿Cómo puede vivir el hombre, ser dichoso, tener el sentimiento exultante de que es el dueño de su propio destino, si sabe esta cosa absurda: que va a morir?»

4. «CIENTIFISMO»

Por otro lado, «la aserción científica de la necesidad natural de la muerte, no es más que un esquivar el problema. El hombre, suele decirse, tiene que morir, siempre tiene que haber muerto, porque es un ser natural, sujeto a la ley natural y universal del nacimiento y la muerte... Sin embargo, todo el fondo sobre el cual se apoya la doctrina bíblica nos enseña que el hombre *no es* simplemente un ser natural, sin otra perspectiva que la que aguarda a los seres meramente naturales. El hombre es un ser que, en su misma constitución, está dotado de una *primacía* sobre la naturaleza; está *vinculado* a Dios de manera tal que aparece específicamente *distinto* de cualquier otro ser natural» (Jemes Lenney, *Studies in Theology*, p. 98; los subrayados son nuestros).

Si la muerte pertenece a la realidad de la vida, hay que asumirla.

¿Cómo asumir la muerte? El existencialismo, cuyo planteamiento del tema tiene valor de autenticidad y es ya un asumir el problema, aconseja la aceptación de la trágica trayectoria humana; estar dispuestos al naufragio total. Hay que superar la angustia, la náusea, de vernos abocados a la nada, al no ser. Pero, ¿es ello posible?

El existencialismo define muy bien los componentes del problema, pero no acierta con la solución. Dos ejemplos típicos de

la desesperación existencial, lúcida —que no evade la realidad, como las alienaciones positivista y materialista—, que se enfrenta con la muerte, pero lo hace transida de impotencia, los tenemos en el periplo vital de Unamuno y Albert Camus.

Frente a la muerte, Unamuno propugna, no la aceptación sino la rebelión:

«Y vuelven los sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el aguijón, pues lo que no puede ser es imposible. Lo viril —dicen— es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queremos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebrecido y entristeciendo la vida. Esa obsesión —añaden— es una enfermedad. ¡Enfermedad, locura, razón...! ¡El estribillo de siempre! Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros.»

Los llamados filósofos existencialistas cristianos demuestran que no es necesario luchar contra la razón, como suponía Unamuno que había de hacerlo (influido, sin duda, por los productos que en el mercado de las ideas se cotizaban alto en aquel entonces); queda, no obstante, en estas líneas, grabada la rebeldía del gran escritor español frente a la postura de la aceptación de la muerte y frente a la misma muerte:

«Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotescamente.»

¿Por qué?

Porque «hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad». (Miguel de Unamuno, *Ensayos*, vol. 2.º, *Del sentimiento trágico de la vida.*)

He ahí el verdadero problema: la muerte afecta a la vida y la condiciona. Buena réplica la de Unamuno a los materialismos superficiales de toda laya.

Tampoco Camus se resignó. «Si Sartre lleva razón, el único

problema serio de la filosofía es el suicidio.» Comenta atinadamente estas palabras Luis María Ansón, uno de los entrevistados por Gironella (p. 50): «Si el ser es un ser para la nada, si el nihilismo es la verdad, si después de la muerte no hay más allá, ¿para qué seguir viviendo? ¿Por qué no el suicidio...?»

Camus lleva razón; si la última realidad es el no ser, entonces el problema fundamental de la filosofía —y yo añadiría de toda persona— no es el de la vida, sino el del suicidio. ¿Vale la pena seguir viviendo? ¿No será preferible la muerte...? Sartre mismo ha afirmado que la muerte puede convertirse también en una oportunidad para manifestar la propia libertad, si bien cabe preguntar qué sentido puede ya tener dicha «libertad» en el ámbito del más puro nihilismo.

Vivir es estar viviendo conscientemente, ¿por qué no acelerar el proceso? Ésta es la angustia que surge de la aceptación consecuente del existencialismo ateo o agnóstico.

Esta actitud, digámoslo una vez más, libera a la vida de la superficialidad. Por eso mismo, la conduce a la desesperación o bien a la salvación que sólo la Revelación cristiana ofrece. Es, por lo tanto, más seria que la opinión positivista para la cual la muerte es la nada que nadie *puede* experimentar; más claridividente también que la opción materialista para la que la muerte es aquello de lo que nadie *debe* hablar. El existencialista superó ambas alienaciones, pero si no aboca en la aceptación del mensaje revelado, vive atormentado por la náusea del absurdo y el no ser.

Además, incluso Epicuro «con más perspicacia que alguno de sus discípulos modernos —según el decir de H. Lovell Cocks— observó que lo que el hombre teme no es el hecho de que la muerte significa aniquilación, sino todo lo contrario: el hecho de que no signifique esto» (*BY FAITH ALOME*).

B) LA PERSPECTIVA BÍBLICA

El problema acaso sea trágico, no porque siendo polvo hayamos de volver al polvo, sino, como dijera Paul Tillich, porque somos culpables y morimos como tales. Lo que expresó R. S. Candlish: «El hombre muere, no como criatura, sino como criminal». Y Emil Brunner: «No es el hecho de que el hombre muera lo que constituye "el salario del pecado", sino que muera como muere, en temor y agonía, con la ansiosa certidumbre de lo que le espera más allá de la muerte, con una mala conciencia, o el temor de un posible castigo, en resumen: *muerte humana.*»[2]

1. La muerte paga del pecado

Al llegar a este punto nos movemos dentro de la atmósfera de la Revelación bíblica, para la cual, según reconoce Bultmann, la muerte es tan poco natural como la resurrección.

En la perspectiva bíblica, el hecho de la muerte va unido indisolublemente al hecho del pecado. La consecuencia del pecado es la muerte; en su paga, su salario, su justa retribución (Romanos 6:23). De ahí su horror, su carácter antinatural.

2. La muerte en pugna con nuestro anhelo de eternidad

Pero la relación pecado-muerte se entrelaza con el ansia de inmortalidad que Dios mismo ha puesto en el corazón del hombre: «Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y *ha puesto eternidad* en el corazón de ellos, sin que alcance a entender el hombre la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin» (Eclesiastés 3:11). He ahí la tensión irreconciliable que produce la

2. Citadas en la obra monográfica de Leon Morris, *El salario del pecado*, Ed. Evang. Europea, Barcelona 1967.

convivencia en un mismo ser del pecado que le arrastra a la muerte —al no ser— y del anhelo de eternidad que, paradójicamente, pugna por manifestarse. A veces, con la pujanza que desarrolló en Unamuno. Por consiguiente, es muy superficial quien ve en el temor de la muerte una obsesión enfermiza, o el miedo al más allá, o el resultado de la ignorancia y hasta la falta de educación. Todo confluye ante el misterio de la muerte, para plantearnos la totalidad del sentido de la existencia, cara a cara con los enigmas fundamentales de la vida, de los cuales no es el menor el «salto en las tinieblas», como alguien lo definió. Se trata de cuestiones ineludibles, por lo menos en ciertos momentos de la vida. Y para ciertas personas, insoslayables a lo largo de todo su devenir.

Si se prescinde de la Divinidad —y, consiguientemente, de su Palabra reveladora— no hay esperanzas ya de poder llegar a saber algo del misterio de la muerte. Permanecerán, para siempre, sin resolver los problemas más agudos de la existencia del hombre, tales como el significado de su vida, de su muerte y la presencia del sufrimiento en el mundo. El hombre que suprime a Dios, apenas tiene más de dos opciones: la *desesperación* falta de respuestas satisfactorias; o bien la *inconciencia* alienadora que, como el avestruz, esconde la cabeza para hacerse la ilusión de que el peligro de la muerte no existe porque es algo que no pertenece a la vida.

3. La muerte vencida por Cristo

La respuesta última de la Palabra de Dios, la única respuesta válida, está garantizada por el hecho de que la Divinidad se ha autorrevelado en un proceso histórico cuyo impacto registra la Biblia. Dios ha hablado, por consiguiente se trata de un mensaje que nos viene dado, desde fuera, objetiva e independientemente de nuestras reflexiones filosóficas o teológicas. Dios ha hablado y su última palabra ha sido pronunciada en Cristo, muy especialmente en la cruz donde «Dios estaba en Cristo reconci-

liando al mundo consigo, no tomándoles en cuenta sus pecados a los hombres» (2.ª Corintios 5:19). Y, sobre esta base, el cristiano puede tomar las palabras del profeta Oseas y del apóstol Pablo —el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento— y exclamar: «¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria? ya que el aguijón de la muerte es el pecado... Gracias sean dadas a Dios que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1ª Cor. 15:55, 57).

Esto significa que la situación trágica del hombre-pecador (todo hombre, Romanos 3: 11) puede, a pesar de todo, no ser desesperada como lo sería si se encontrara preso en la vorágine de las leyes cósmicas que son insensibles e impersonales, o como si se encontrara a merced de un inexorable hado. Cierto, la muerte es el castigo de Dios por el pecado, pero, al mismo tiempo, la vida es el obsequio de su gracia.[3]

4. La muerte signo y fruto del pecado

Lo inevitable de la muerte física es símbolo de una verdad espiritual más profunda: el hombre, porque es hombre y hombre pecador, vive solamente dentro de la esfera de la muerte y debe considerarse como condenado a muerte. Porque fuera de Cristo —Verdad y Vida— sólo hay muerte.

La muerte física es el *signo* y el fruto del pecado. Es el símbolo del orden natural que rige el mundo; natural para nosotros, pecadores, pero no para Dios que es la plenitud de vida; constituye además la gran contradicción de este encuentro que se produce entre Dios, vivo y vivificante, autor y dador de la vida, y el hombre empecatado que rechaza y rehúye la intensa vitalidad a la que es llamado.

La muerte física es, pues, *símbolo* y *pena* a la vez de la entrada del pecado en la existencia humana (Génesis 2: 17 y 3: 24, cf. con Efesios 2: 5).

3. Leon Morris, op. cit., pp. 34 y 35. Cf. J. Laidlaw, citado ibíd.: «No estamos hurgando en la epidermis de frías y mecánicas leyes, sino en la mano del Dios vivo que castiga el pecado, pero que también puede decir: Encontraré el medio de sacaros de la tumba; porque he hallado un rescate.»

La muerte no ha sido querida nunca por Dios. Entró en el mundo por el pecado. Santiago 1: 14, 15, ofrece un gráfico ejemplo de la relación entre el pecado y la muerte: «Cada uno es tentado cuando de su propia concupiscencia es atraído y seducido. Entonces, la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado: y *el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte.*» Tenemos, pues, afirmada aquí la gran verdad bíblica de que la muerte es el engendro del pecado.

5. Naturaleza de la muerte

La naturaleza de la muerte es la *soledad*, la soledad radical.

La muerte separa, aísla, produce división. Como el pecado, su progenitor, que produce la separación del hombre de Dios, mediante su rebeldía latente y constante (Isaías 53: 6), y la separación del hombre de los otros hombres (Romanos 3: 13-18, ilustrado sin quererlo por Sartre cuando sostiene que «el infierno, son los demás»), mediante el egoísmo, la envidia, la vanidad y la explotación del hombre por el hombre.

Con razón se ha dicho que «el pecado y la muerte se pertenecen inseparablemente. Juntos permanecen o caen juntos».[4]

Esta soledad absoluta —tanto respecto de Dios como de los hombres y, a la larga, con respecto a sí mismo, lo que suele llevar al suicidio— convierte al hombre en un ser impotente. De ahí que si bien puede acortar su destino —tiene voluntad para proponérselo y energía para realizarlo—, sin embargo no puede confiar su destino ni a su libertad ni a su energía. Y es que, cuando morimos, no escapamos a las consecuencias de nuestros actos, sino que vamos al encuentro de los mismos. Como veremos más adelante, esto hace de la inmortalidad, entendida a la manera platónica, algo completamente inútil e in-

4. Citado por Morris, *ibíd* 8, 16, de Nygem.

servible. Fuera de Dios, todo es muerte, náusea y desesperación; tanto en esta existencia terrena, como después de la destrucción final del cuerpo físico.

Esta estrecha ligazón entre pecado y muerte, hizo necesario que Cristo viniera «para destruir por medio de la muerte, al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a todos los que por el temor de la muerte estaban durante toda su vida sujetos a servidumbre» (Hebreos 2: 14, 15).

Como alguien ha escrito: «La muerte comprometía radicalmente el proyecto de vida que Dios hacía en favor de los hombres. Era, pues, menester que Cristo combatiera en el mismo terreno que el enemigo. Fue necesario que muriera para franquear con su muerte el rechazo de la humanidad a los proyectos de Dios. Cristo tiene conciencia, además, de que solamente él tiene el poder de combatir. Ha salido de la misma "pasta humana", en plena solidaridad con ella. Carga sobre sí los pecados del mundo (Gálatas 3: 13) y se hace obediente hasta la muerte (Filipenses 2: 7, 8; Hebreos 5: 9)... Jesucristo sabe simplemente que tiene entre sus manos el futuro de la humanidad, una humanidad que ya no puede reconciliarse con Dios porque lo ha rechazado.»[5]

En este hecho radica nuestra esperanza. La confianza cristiana se funda en la victoria de Cristo. Porque Jesucristo es no solamente Señor de la vida, sino que lo es de la muerte, al tener poder para destruirla y al haberle arrebatado su aguijón en la cruz.

6. La muerte como doble respuesta de Dios

De manera que la muerte no sólo es la respuesta de Dios al pecado, sino para la solución del mismo. Cristo tiene que morir. Su muerte es vicaria y expiatoria, en representación de los hombres y a favor de los hombres. No para satisfacer un supuesto

5. Francis Vachette, *Salvados por Jesucristo*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1967, pp. 66, 67.

carácter vengativo de Dios, sino las exigencias universales y eternas de su santa justicia: «Al que no conoció pecado —explica san Pablo—, por nosotros (Dios) lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» (2.ª Corintios 5: 21).

La muerte de Cristo tiene que ser mi muerte, si deseo que su resurrección sea mía también. Esto es posible por la fe, que nos une a Cristo (Juan 1 : 12, Rom. 6: 4, Efesios 2: 4-6; Fil. 3: 9-11).

Pero, este hombre que muere, por causa del pecado, y que también puede ser salvado, por causa de la obra realizada por Dios en Cristo a su favor: ¿quién es? ¿Qué es el hombre? ¿Qué es lo que constituye su personalidad? ¿Qué es este «algo» que perdura? ¿Cuál es, en definitiva, su esperanza: la inmortalidad o la resurrección?

El hecho antropológico

Es forzoso que nos planteemos el problema antropológico, pues si no lo entendemos bíblicamente, tampoco podremos entender la respuesta que la Revelación da al problema necrológico.

1. UNA DEFINICIÓN DE URGENCIA

La explicación es, además, en España cosa de urgencia. Para decirlo con palabras de José Jiménez Lozano —uno de los muy pocos que, en este punto, sabe moverse dentro de categorías bíblicas:

> «Creo que está muy clara la total irrelevancia que tienen, en el talante católico hispánico, tanto el dogma de la resurrección de Cristo como el de la resurrección de nuestra carne... de ahí esas tremendas inscripciones desgarradoras en los cementerios que recuerdan las de los viejos paganos que no tenían esperanza; de ahí el tanto insistir en el polvo y en la nada, y de ahí en fin, el tremendo fatalismo de nuestro pueblo, que no cree en la historia... gentes que se dicen creyentes, que se someten a las prácticas religiosas, confiesen luego no creer en la resurrección de la carne, aunque crean en el cielo o en el infierno, en el mejor de los casos» (p. 288).

Tragedia doble la de estas gentes, porque no sólo se enfrentan con la muerte, sino que lo hacen armados de conceptos platónicos y no cristianos, por más que a aquéllos se les quiera bautizar y darles validez cristiana.

«...la teología y la piedad cristianas —nos explica J. Jiménez Lozano— han quedado desde siglos imbuidas de platonismo —dicotomía absoluta: alma-cuerpo— y descuidando el sentimiento escriturístico del hombre. "Te he amado demasiado —escribe Anne Philippe, la viuda de Gérard Philippe— para aceptar que tu cuerpo desaparezca y proclamar que tu alma es suficiente y que vive. Y luego, ¿cómo hacer para separarlas y decir: ésta es su alma y éste es su cuerpo? Tu sonrisa y tu mirada, tu andar y tu voz, ¿eran materia o espíritu? Una y otra cosa, pero inseparables" Y esa separación es un escándalo, la muerte es un escándalo ciertamente» (*íbid.*).

«¿Eran materia o espíritu? Una y otra cosa, pero inseparables.» La viuda de Gérard Philippe, acaso sin saberlo, ha hecho una de las mejores definiciones bíblicas de lo que es el hombre. Y Jiménez Lozano, al escandalizarse, le ha ayudado en esta definición y ha roto el falso conformismo platónico —heleno, que no hebreo— que acalló durante muchos siglos este escándalo entre nosotros. Con las salvedades de un Unamuno, y también un Juan Maragall, cuyo *Cántico Espiritual* fue paradójicamente tenido por pagano en aquello que es más cristiano. Pero, así ha ido el cristianismo en nuestros lares, confundiendo el platonismo —la inmortalidad del alma, *per se*— con la auténtica y definitiva esperanza cristiana: la resurrección de los muertos.

2. LAS CONSECUENCIAS DEL PLATONISMO

Con el platonismo entraron en la cristiandad los conceptos gnósticos más o menos camuflados: el odio a la materia, el desprecio del cuerpo, el solo o casi único énfasis en los pecados de la carne, el miedo a la muerte en suma («de ahí esa complicidad —nos hace observar el citado J. J. Lozano— "eros-tánatos", en los toros o en los sentimientos amorosos»). De ahí también, como señala el doctor Enrique Salgado que la religiosidad española «ha girado demasiado en torno a un solo sentimiento de

la Ley de Dios. Ya sabe usted en torno a cuál. ¿Y el no robar y el no mentir?» (p. 582).

El platonismo nos ha impedido «observar que el Nuevo Testamento, y el Antiguo, entiende el estado final del creyente en términos de la resurrección de los muertos... hay muchos pasajes que expresan el gozo del pensamiento que aun la muerte física será vencida. Al formar parte integral del pensamiento cristiano, la victoria sobre la muerte física constituye uno de los frutos de la actividad física como una de las consecuencias del pecado».[6]

La ontología platónica, con su dicotomía absoluta, dualista, cuerpo-alma, ha impedido valorar el cuerpo y la Creación en su justo valor, es decir, con la valoración que Dios mismo, en su Palabra, les otorga (Génesis 1: 27-31, en donde leemos que luego de haber sido hecha la Creación y el hombre, Dios mismo consideró «bueno en gran manera» cuanto había sido realizado).

Al no saber apreciar la dignidad del cuerpo humano, y de la materia, se ha privado así —bajo los auspicios del platonismo-aristotelismo-ecomismo— el hombre hispánico de la más grande esperanza cristiana, en términos bíblicos.

3. ¿QUÉ ES EL CUERPO?

¿Qué es el cuerpo (*soma*) en la antropología bíblica? Un obsequio de Dios, no solamente entregado, sino amado por el Creador, con la intención de que sirva como instrumento de glorificación:

1. El cuerpo es «templo del Espíritu Santo», casa de Dios, habitación del Altísimo (1.ª Cor. 3: 16).

2. *Nuestros miembros carnales son miembros del Cuerpo de Cristo.* Dada la unión de todos los creyentes en Cristo y entre ellos (que produce el llamado Cuerpo de Cristo): «nadie

6. LEON MORRIS, op. cit., p. 24. Cf. Oscar Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Ed. Delachaux et Niestlé, París-Neuchatel, 1969.

aborreció jamás a su propia carne —escribió san Pablo—, sino que la sustenta y la cuida, como también Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos» (Efesios 5: 30; 1.ª Cor. 6:15.). Pablo podía decir que «nadie aborreció jamás a su propia carne» antes de que fuera inaugurada la tradición ascético-platónica en la cristiandad.

3. *El cuerpo es propiedad del Señor.* «Pero el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (1.ª Cor. 6: 13, 19), lo que establece la totalidad del vínculo que une al cristianismo con su Salvador: no una simple comunión de alma, sino una comunión de la persona total, cuerpo y alma, con su Dueño y Señor. Esto desmiente lo que piensan algunos españoles, como el torero entrevistado por Gironella: «Si el alma no fuere inmortal, no se explicaría que Cristo se hubiese hecho hombre y hubiera muerto en la cruz» (p. 84); dicho en otras palabras: el cuerpo no es digno de redención, sólo el alma. Sin embargo, Cristo vino a salvar ambas partes de nuestra personalidad por la sencilla razón que no vino a salvar «algo» de nosotros, sino que nos vino a salvar total e integralmente.

Lo que sobrevive no puede, entonces, ser planteado en términos de «algo» sino de «alguien». La esperanza cristiana definitiva, total, es la salvación completa del hombre en la totalidad de su personalidad. Esto explica porque el hecho de la resurrección de Cristo no es solamente la constante y grande apología de los apóstoles en su presentación del evangelio, tanto a judíos como a gentiles, sino que constituye al mismo tiempo la gran esperanza para los conversos que, unidos a Cristo, participarán del triunfo de su muerte y de su resurrección. Sirve para corroborar nuestro aserto, no ya este o aquel texto, sino todo el libro de los Hechos de los Apóstoles, en donde es dable comprobar cómo la resurrección de Cristo y la resurrección de los redimidos es el núcleo central de la predicación apostólica.

Ciertamente, España ha perdido este énfasis apostólico de la primitiva Cristiandad.

4. FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO DE LA ÉTICA SEXUAL

Esta dignidad del cuerpo humano, fundamenta toda la ética sexual del Nuevo Testamento.[7] La unión conyugal es signo de la unión con Cristo —ya para Israel lo era de su comunión con Yahweh (Oseas)—; nuestra unión con el Señor es algo tan íntimo y personal que sólo puede ser comparada a la unión conyugal, cuando dos personas se constituyen en una sola carne. De ahí la incompatibilidad entre el cuerpo de Cristo (que lo forman nuestros miembros) y el cuerpo de una ramera (1.ª Cor. 6: 15, 16): uniones tan dispares son una monstruosidad. Nuestro cuerpo es para el Señor (1.ª Cor. 6: 13) y sólo en la íntima comunión de los esposos la unión del creyente con su Señor halla un signo lícito, querido y apropiado (Efesios 5: 28). Hasta tal punto esto es así, y eleva la dignidad del matrimonio, que el cónyuge incrédulo casado con otro converso es «santificado» por éste, dada la naturaleza paralela —aunque a niveles infinitamente distintos, si bien no menos parecidos— de los vínculos de ambas relaciones: las matrimoniales y las espirituales del creyente con su Señor y Salvador (1.ª Cor. 7: 14). Las bases de la moral sexual son, pues, como ha demostrado Cullmann eminentemente cristológicas. Y es interesante observar que haya sido un apóstol al que se supone soltero (por exigencias de oportunidad misionera y vocación natural) el que nos haya transmitido esta enseñanza profunda y alentadora acerca de la dignidad de las relaciones sexuales entre hombre y mujer, correspondientes (Efesios 5: 29) a la relación que se da entre Cristo y su Iglesia.

¿Qué ocurre, por el contrario, en el ámbito platónico-tomista?

5. EL SENTIDO PLATÓNICO DE LA MUERTE

La materia es despreciada y sólo el espíritu importa. La única y auténtica personalidad es el núcleo interior del alma.

7. Cf. Oscar Cullmann, *op. cit.*

Por consiguiente:

1. *La muerte es tenida como cosa buena,* dado que libera el alma de la «cárcel» del cuerpo, la saca del reino malvado (puesto que toda materia es, *per se,* mala) y la coloca en su verdadero hogar.

2. *La muerte pierde así su terror,* no en virtud de la sentencia que sobre ella ha decretado Dios, sino simplemente porque sirve a una mayor afirmación de aquello que en el individuo es auténtico y perdurable.

3. *La muerte, desde esta perspectiva,* ya no es tenida apenas como «la paga del pecado» (Romanos 6: 23); lejos de ser algo horrendo se convierte en cosa buena y hasta apetecible. Este concepto explicaría el masoquismo español por lo macabro y lo mortuorio que anida en mucho subconsciente hispánico. Pero, lo más trágico de tal actitud es que el pecado —que constituye la única explicación válida de la muerte— es relegado al olvido, o se le merma su importancia.

6. EL SENTIDO EVANGÉLICO DE LA MUERTE

El mensaje evangélico invierte todos estos conceptos:

1. *La muerte es cosa horrenda,* porque es el fruto del pecado. Es el sacramento del pecado y ante ella incluso Cristo sintió miedo y repugnancia a la vez, en Getsemaní.[8]

2. *El Nuevo Testamento conoce la distinción entre cuerpo y alma,* o mejor dicho: entre el hombre exterior y el hombre interior; pero esta distinción en el evangelio no es oposición, como si el ser interior fuera naturalmente bueno y el exterior necesariamente malo. Ambos, sencillamente, son complementarios el uno del otro, y ambos han sido creados por Dios, y creados buenos los dos. El pecado afecta a ambos también y no sólo a uno de ellos.

8. O. CULLMANN, *op. cit.*

3. *La muerte fue vencida,* no porque Dios sentenciara a la materia sino al pecado.

«La diferencia con el alma griega —escribe Cullmann— es fundamental. Ésta alcanza, precisamente sin el cuerpo, y *solamente* sin él su pleno desarrollo. Nada parecido en la Biblia.»

4. *El alma que permanece muerta aquí,* que desoye la invitación evangélica a la fe y a la regeneración (Juan 1: 12, 13), se hallará en la misma condición después de la muerte. La inmortalidad intrínseca de su alma —en el pensamiento helénico— no le sirve de nada, pues no haría más que perpetuar su estado de pecado y alejamiento de Dios.

De ahí que el evangelio no ofrezca transportar, sino transformar. No se trata de un salto geográfico (saltar desde aquí, abajo, hasta allá arriba), sino de un paso histórico: desde este siglo caduco, sujeto a frustración por el pecado, hasta «el siglo venidero», o sea pasar del ámbito de la muerte al de la vida, por el poder del Espíritu Santo (Efesios 1: 13-23) y sobre la base de la obra realizada por Cristo.

El platonismo es estático. El evangelio es dinámico, histórico; se inserta en medio de la historia de los hombres para escribir su propia historia de salvación, prueba y garantía de la intervención de Dios en su cuidado y amor hacia los hombres.

No obstante, la muerte ejerce todavía su poder. Los hombres mueren, incluso los cristianos. Y, por otro lado, la resurrección de los muertos, prometida por el evangelio, pertenece al futuro. Éste nos lleva al tercer gran hecho que hemos de considerar: el hecho escatológico y entender de que manera él nos afecta ya ahora, aquí.

El hecho escatológico

1. DOS ETAPAS ESCATOLÓGICAS

Ya hemos afirmado, y demostrado, que la esperanza cristiana radica en la resurrección de los muertos. Es inadmisible la definición teológica que se refiere al «estado intermedio» —entre la muerte y la resurrección— como «el estado de término» por cuanto no es ésta la meta hacia la cual Dios conduce a sus redimidos.

Tampoco es correcto, por otro lado, el hablar de la resurrección como de «la fase única», bíblicamente hablando. En realidad, el hecho escatológico se abre en dos etapas y abarca dos experiencias que, no obstante, van unidas por el mismo hilo conductor del Espíritu Santo vivificador y regenerador.

2. VIDA E INMORTALIDAD POR EL EVANGELIO

Por medio de la muerte de Cristo, y por su resurrección, la muerte perdió su poder definitivo. Su soberanía, que a algunos puede parecer indiscutible, ha sido negada por Dios, quien ha proclamado, no la soberanía de la muerte, sino la de la vida y la de la inmortalidad, hechas posibles gracias al Evangelio (2.ª Tim. 1: 10). Cierto que aún no ha sido quitada completamente del escenario. Ella será el *último enemigo* a destruir (1.ª Cor. 15: 26; Apoc. 20: 13). La última palabra no la dirá la muerte, sino que será la pronunciada por Cristo. Cuando el Señor nos

resucite «el cuerpo espiritual» (somata pneumatika), en la regeneración, en el día postrero. Pero ¡ya ahora! incluso la muerte es «nuestra», podemos dominarla (1.ª Cor. 3: 21, 22) en el sentido de que, si estamos en Cristo debe haber perdido todo su terror. Aún más, sabemos que, al fin, la dominaremos y la anularemos totalmente. «¿Dónde está, oh sepulcro, tu victoria? ¿Dónde, oh muerte, tu aguijón?»

3. CUERPO Y CREACIÓN

Nuestro cuerpo forma parte de la Creación material de Dios, y con ella «gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias de Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo» (Romanos 8: 22, 23).

Es interesante observar el doble contraste y paralelismo que existe entre este pasaje y Santiago 1: 15, antes comentado. En Santiago, la muerte se nos presenta como contenida en el pecado, al igual que una criatura en el vientre de su madre y presta a salir. En Romanos, es el Espíritu vivificador el que pugna por abrirse paso en una Creación «sujeta a vanidad, no por su propia voluntad», y obra, empleando el mismo símil, con dolores de parto hasta que dé a luz y se realice la redención de todo lo creado y, por consiguiente, también de nuestro cuerpo.

Mientras tanto, en un mundo hostil que hace la guerra a Dios, nuestro cuerpo vive una doble experiencia que le mantiene en tensión: participa de la muerte de Cristo «que llevamos por todas partes», pero también de su «vida» que se manifiesta a través de nosotros (2.ª Cor. 4: 10; Col. 1:24).

La paradoja del momento presente para el cristiano ha sido definida por Oscar Cullmann como el «*ya y todavía no*», en el sentido de que el Reino de Dios ha llegado ya con Cristo, pero su plena manifestación y consumación pertenece al futuro. Y de esta tensión participa el creyente no sólo aquí, en vida, sino en

la muerte y hasta el día de la resurrección. Pues antes de llegar al estado definitivo de la resurrección final, el cristiano pasa por la condición intermedia que, si bien no es la definitiva, está claramente enseñada en las Escrituras y bien diferenciada del concepto platónico (aunque en demasiadas ocasiones hayan sido confundidas).

Este estado intermedio es algo casi como un compás de espera, la etapa de un camino en espera del pleno cumplimiento de los propósitos de Dios en orden a la redención final.

4. LO QUE SOBREVIVE A LA MUERTE FÍSICA

Llegados a este punto, ya estamos en condiciones de responder a la pregunta n.º 2 que formula J. M. Gironella.

Por lo que respecta a los creyentes —los que han depositado su confianza en Cristo y se hallan unidos a él mediante una fe viva, personal y auténtica— éstos sobreviven a la muerte en las siguientes condiciones:

1. *Es un estar en Cristo:* «si el vivir en la carne —explica Pablo— resulta para mí en beneficio de la obra, no sé entonces qué escoger. Porque, de ambas cosas estoy puesto en estrecho, teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es mucho mejor» (Filipenses 1: 22, 23; 2.ª Cor. 5: 1-10). La muerte física no nos puede separar de Cristo (Romanos 8: 38). Cristo, Señor de los muertos y de los vivos está siempre con su pueblo (Rom. 14: 9). «Ya sea que velemos, o que durmamos, vivamos juntamente con él» (1.ª Tes. 5:10). «Sea que vivamos o que muramos, del Señor somos» (Romanos 14: 8).

El estado en que viven los hijos de Dios, entre el instante de su muerte física y el día de la Resurrección, queda apuntado (preferimos este término al de «definido», ya que la Escritura más bien da una idea general, implícita, antes que explícita o detallada de este estado intermedio) de la siguiente manera:

2. *Es como un sueño:* «Tampoco queremos, hermanos, que ignoréis acerca de los que duermen, para que no os entristezcáis como los otros que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios traerá con Jesús a los que durmieron en él» (1.ª Tes. 4: 13, 14; 1.ª Cor. 15: 51, 52).

Ph. H. Menoud señala que la expresión «los que duermen», no da pie para construir, a partir de ella, toda una psicología de los difuntos;[9] pero sí que permite —juntamente con las demás expresiones sinónimas que designan el estado intermedio— concebir esa situación como una comunión plena en Cristo, mucho más perfecta e íntima que la que es dable en la vida terrestre ahora. De manera que, al morir, el creyente en Cristo, pasa a la presencia del Señor por medio de su núcleo personal, en el que su conciencia perdura, el alma, o componente espiritual de su personalidad. No obstante, tal situación queda calificada como «dormición»[10] no por falta de conciencia, sino para designar su transitoriedad y su temporalidad.

3. *Es así mismo como una experiencia de desnudez,* al hallarse el alma privada del cuerpo (2.ª Cor. 5: 1 y ss.). No obstante, el cristiano recibe las arras del Espíritu Santo que quitan a la desnudez su terror y su anormalidad, en espera del día en que «lo mortal sea absorbido por la vida».

«El estado de los muertos —escribe Cullmann (*op. cit.*, p. 73, 77)— sigue siendo un estado de desnudez, imperfecto, como dice san Pablo: de dormición, en la espera de la resurrección de toda la Creación, de la resurrección de los cuerpos.»

4. *Es un estado de tensión escatológica.* Así nos lo describe el Apocalipsis (6:9, 10) al introducirnos en la presencia del Señor: «Cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los que habían muerto por causa de la Palabra de Dios y por el

9. Ph. H. Menoud, *Le sort des trepassés*, p. 77 y ss.

10. Por algo a los lugares de enterramiento de los creyentes se les llamó, desde la Antigüedad, «cementerios» que es término griego para «dormitorio». Minucio Félix, en su *Octavio*, dice: «Los cuerpos en el sepulcro son como los árboles en invierno: ocultan su verdor bajo una ficticia aridez» (*Rouet de Journel*, 272).

testimonio que tenían. *Y clamaban a gran voz,* diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, Santo y verdadero, nos juzgas y vengas nuestra sangre...?»

La descripción que se nos hace de la morada de las almas —«bajo el altar—» nos habla de la proximidad con respecto a Dios en que viven, la comunión con *Cristo* de que gozan, pero, al propio tiempo, su clamor delata la tensión escatológica que soportan. De ahí que Cullmann asegure que, en la espera del «día de Yahwéh», los muertos se hallan todavía en el tiempo. Sea como fuere, la situación de transitoriedad y de falta de plenitud queda revelada por el clamor de los redimidos aguardando el gran día final.

Y, destaquemos, que la esperanza, tanto de Pablo en la tierra (2.ª Cor. 5: 10) como de los santos en el cielo (Apocalipsis 6: 10), apunta al momento final del drama de la historia, y de la salvación; el juicio de Dios que las Escrituras presentan siempre como lo inmediato a la resurrección final.

5. *La pervivencia, así mismo, es un estado sobrenatural.* He aquí un punto a subrayar. La doctrina platónica de la inmortalidad del alma, considera el sobrevivir como una virtud propia. Sin embargo, en el Nuevo Testamento la pervivencia no tiene nada de natural; es el fruto de la unión con el Espíritu Santo (Efesios 1: 13, 14). «El Espíritu Santo —escribe Cullmann también (*op. cit.*, p. 75)— es un don que no se puede perder al morir.» Aún más, es la fuerza regeneradora que nos acompaña y que nos mantiene, después de la muerte física, vivos para con Dios en Cristo. Es una pervivencia sobrenatural, producida por la unión con el Espíritu Santo. Por eso, no se trata de aquella situación de conciencia tan atenuada como la que se daba en el «sheol» hebreo, pues aun siendo un estado imperfecto y temporal representa una auténtica comunión con Cristo por la acción de su Espíritu en nosotros, desde que creímos.

El hecho pneumático

Sólo Cristo resucitó, y así es el «primogénito de entre los muertos» (Col. 1: 18; Apoc. 1: 5). Él ganó la victoria final sobre la muerte y el diablo (Hechos 2: 24). En Cristo ha habido resurrección. Ésta es el ancla de nuestra fe, pues si Cristo no hubiera resucitado, afirma san Pablo, vana sería nuestra esperanza. Esta resurrección es el punto de partida de toda la vida y de todo el pensamiento cristiano. La batalla decisiva ha sido ya librada, y ella permite la predicación gozosa y firme del Evangelio. La batalla decisiva terminó con la muerte y la resurrección de Cristo, «*sólo queda por venir el "Victory Day"*», en expresión de Cullmann.

Sin embargo, el cristiano, privado de su cuerpo, ha sido tomado por el Santo Espíritu de Dios, es decir, por el poder de la resurrección (Rom. 6: 3 y ss. y Juan 3: 3 y ss.), si realmente ha sido regenerado. La «dormición» lo es, pues, en el Espíritu Santo y lleva al difunto creyente cerca de Cristo, incluso en esta situación expectante de la «Parusía» final. Los muertos que, desde ahora, mueren en el Señor pueden con razón ser llamados «bienaventurados» (Apoc. 14: 13).

Existe un cierto paralelismo —más en la forma que en el fondo— entre la doctrina griega de la inmortalidad del alma y este estado intermedio por el cual «el hombre interior» (para usar terminología neotestamentaria —Rom. 6: 3 y ss.) transformado por el Espíritu Santo, y desgajado del «exterior» (el cuerpo) continúa viviendo junto a Cristo. Ciertamente, esta con-

tinuidad de la vida está enfáticamente expuesta en el Nuevo Testamento (Juan 3: 36; 4: 14; 6: 54 y otros textos), pero no se produce en aras de una supuesta dicotomía en el ser cuerpo-alma del hombre, puesto que tal dicotomía no es bíblica. Más bien una síntesis de cuerpo-alma es lo que da la medida de la doctrina escriturística.

La diferencia entre la concepción bíblica y la griega sigue siendo radical y arranca desde sus mismos fundamentos hasta alcanzar a las consecuencias. El estado de los muertos en Cristo no deja de ser una situación ocasional, en la que la personalidad todavía no es perfecta por falta de uno de sus elementos —situación de «desnudez»..., de dormición, de espera y tensión escatológica. Por otro lado, la muerte, en tanto llegue el «Día de la Victoria», sigue siendo el gran enemigo, el postrero a derrotar. Por otra parte, si los muertos viven con Cristo, esto no corresponde, como es el caso de la formulación platónica, a la esencia misma del alma, sino que se debe a una intervención divina, obrando desde fuera por el poder de la muerte y la resurrección de Cristo, por medio de su Santo Espíritu que ya resucitó al hombre interior durante la vida terrena, antes de la muerte, en el momento de la conversión del pecador y la acción milagrosa poderosa del Señor.

Hallamos en Romanos 8: 11, un resumen de todo lo expuesto: «Y si el Espíritu de aquel que levantó a Jesús de los muertos mora en nosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros.»

Lo que cuenta, en definitiva es la posesión del Espíritu Santo, el Espíritu que Dios da a todos cuantos se abren a la acción del Evangelio. Vivir en Cristo, ser habitado por él, servirle de templo de su Espíritu es lo que constituye la garantía —las arras, le llama Pablo— de la posesión final de un cuerpo de gloria, resucitado. Y ya aquí, ahora, es factible saborear la vida eterna (Juan 5:24) y aun después de la muerte, dado que en la situación de los que duermen, junto a Cristo, nos acercamos igualmente al gran día de la renovación de todas las cosas,

porque vivir con Cristo, en el poder de su Espíritu, es estar junto a quien hará posible el gran «día del Señor» y nos le acerca cada momento más y más. ¿Quién, si no él, nos librará de este «cuerpo de muerte»? Él, que renueva nuestro hombre interior, transformará nuestros cuerpos carnales en cuerpos «espirituales»; es decir, una materia viviente, penetrada completamente por el Espíritu de vida, sustituirá a la materia de la muerte. Un cuerpo vivo a un cuerpo decadente.

Ésta es, en consecuencia, la súplica del apóstol Pablo por los efesios, que nosotros desearíamos hacer en favor de nuestros queridos compatriotas:

«Por esta causa doblo mis rodillas ante el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, para que os dé, conforme a las riquezas de su gloria, el ser fortalecidos con poder en el hombre interior por su Espíritu; para que habite Cristo por la fe en vuestros corazones... para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios» (Ef. 3: 14, 19).

CRISTO, PIEDRA DE TOQUE DEFINITIVA

Sin embargo, el mensaje cristiano no solamente presenta este esperanzado porvenir para cuantos lo acogen con fe en sus corazones y viven de él, y por él, sino que ofrece, al mismo tiempo, una seria advertencia a quienes lo rechazan. Porque, si vivir en Dios, por el poder de su Espíritu significa situarse en el ámbito de la vida y la inmortalidad —tanto en el estadio intermedio, como en la eternidad después de la resurrección—, el rechazo equivale a un desplazamiento que nos sitúa en el reino de la muerte, la condenación.

El creer en Cristo presupone ambas cosas, si hemos de ser consecuentes. De la misma manera que del Credo no podemos escoger alegremente lo que nos gusta, separándolo de lo que nos desagrada (ejemplo típico de ello lo tenemos en muchos de los entrevistados en el libro de Gironella, quienes no tienen nada

en contra de la inmortalidad del alma, pero en cambio se resisten a aceptar un juicio final y una condenación para los impíos; simplemente: no creen en «la resurrección de la carne», ni en «el juicio venidero»), así tampoco podemos decidirnos por una eternidad inmortal desechando, a nuestro antojo, la severidad del «Día de Yahweh»: «¡Ay de los que desean el día de Jehová! ¿Para qué queréis este día de Jehová? Será de tinieblas, y no de luz; como el que huye de delante del león, y se encuentra con el oso...» (Amós 5: 18, 19).

Si creemos a Cristo cuando nos habla tocante a la salvación, hemos de darle crédito también cuando nos enseña acerca de la condenación de los que persisten en su impiedad e incredulidad. La parábola del rico y Lázaro es tajante en este sentido: «...aconteció que murió el mendigo —concluye el relato—, y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham; y murió también el rico y fue sepultado. Y en el Hades alzó sus ojos, estando en tormentos, y vio de lejos a Abraham, y a Lázaro en su seno» (Lucas 16: 19-23).

«Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria —dijo Jesucristo de sí mismo...— serán reunidas delante de él todas las naciones; y apartará a los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos... e irán éstos al castigo eterno y los justos a la vida eterna» (Mateo 25: 31, 32, 46).

En ambos textos —el de Lucas y el de Mateo— queda claro que así como existe un estado intermedio y una felicidad eterna para los creyentes en Cristo, hay también una realidad miserable que aguarda a cuantos mueren sin Cristo, una miseria que abocará en la eterna condenación.

Esta doctrina —como muchas del evangelio— no está de moda en nuestros días. En la Edad Media se predicó en demasía la justicia divina que castiga y muy poco acerca del amor de Dios que perdona y salva. Hoy, el péndulo oscila hacia el otro extremo.

Pero, nos guste o no, son palabras de Cristo. Y si de estas palabras aceptamos las promesas de bendición, hemos de tomar también en serio las advertencias de sus juicios inexorables:

«El cielo y la tierra pasarán —afirma Jesús—, pero mis palabras no pasarán» (Mateo 24: 35).

Prestemos, pues, atención a esta Palabra que cuando ya nadie se acuerde ni del positivismo ni del existencialismo ni del materialismo ni de ningún otro «ismo» permanecerá lozana y eternamente veraz. No obstante, recordemos «que Dios no nos ha puesto para ira, sino para alcanzar salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1.ª Tesalonicenses 5: 9).

¿Qué impide al hombre y a la mujer españoles el creer, o tomarse en serio, la doctrina cristiana de la resurrección? Ya hemos apuntado algunas de las posibles explicaciones. Será bueno, con todo, recordar lo que Jesús dijo a los saduceos —los «modernistas» de su tiempo, que tampoco creían en la posibilidad de resucitar, ni en el juicio venidero—: «Erráis ignorando las Escrituras y el poder de Dios» (Mateo 22: 29). En estas palabras Cristo mismo explica en qué consiste el error de los saduceos de toda época y latitud. En primer lugar: este error equivale a la ignorancia de las Escrituras y, en segundo lugar, delata la falta de fe en la omnipotencia divina y presupone un empequeñecimiento de la idea de Dios. No censuró Cristo a sus oponentes por no hacer caso de las complicaciones ceremoniales de los fariseos —los enemigos declarados de los saduceos, tanto política como teológicamente— tenidas en igual estima y reverencia que las Escrituras; tampoco les echó en cara su indiferencia ante gran número de tradiciones. Sabía bien Jesús que ni el legalismo, ni el ritualismo ni el tradicionalismo religiosos eran el remedio adecuado a la incredulidad y al «modernismo» de los saduceos. Les dijo simplemente, que se equivocaban porque no conocían ni la Escritura ni el poder de Dios. ¿No estará ocurriendo en España un fenómeno parecido?

Jesús dijo: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá. Y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá eternamente. ¿Crees esto?» (Juan 11: 25).

Toda la Biblia subraya que la suerte de cada uno se juega aquí abajo, en el marco de la existencia cotidiana; la certeza con respecto al más allá no disminuye en nada la seriedad de la vida

terrenal, al contrario, porque la salvación final de la criatura se decide desde el presente en la postura que se tome frente al Hijo del Hombre.

Y los que ya se han decidido por esta postura creen que el Reino de Dios, cuya realidad vive y proclama el pueblo de Dios (aunque no siempre con igual consistencia y fidelidad, desgraciadamente), hallará su plena manifestación y cumplimiento en «el último día», «día del Señor».

Creemos, pues, y esperamos —con gozo y serenidad— que la historia de la humanidad desembocará en el retorno de Cristo, en el juicio divino y «en los cielos nuevos y la tierra nueva, en los cuales morará la justicia», y en los que aparecerá sin velo, en su plenitud y perfección lo que ahora, cuantos amamos al Señor y a su venida, sólo conocemos en la fe y la humildad: la gloria de Dios, la comunión con él y el servicio en su santa presencia.

III

¿Cree usted que Cristo era Dios?

por JOSÉ M. MARTÍNEZ

La respuesta a esta pregunta reviste una importancia decisiva. Viene a ser algo así como el eje del pensamiento cristiano, pues, en último término, nuestro conocimiento de Dios y nuestra esperanza en lo que respecta a nuestro destino más allá de la muerte física, temas tratados en los anteriores capítulos, así como todos los elementos básicos de nuestra fe tienen su origen en la revelación divina, cuya cumbre se halla en Cristo. Y al decir que la revelación divina culmina en Cristo, nos referimos más que a sus doctrinas a su persona. El valor de lo que Cristo dijo depende totalmente de lo que Cristo fue y es.

Generalmente, cuando un maestro enseña, lo más importante es el contenido de su enseñanza, no la persona del enseñador en sí. Pero en el caso de Cristo, el centro de su magisterio es Él mismo. La verdad que predica la identifica consigo mismo; la personifica y encarna. Cristo nunca preguntó: «¿Qué pensáis de mi doctrina?», sino: «¿Qué pensáis de mí?» (Mateo 16:13, 15).

La necesidad de examinar las enseñanzas de Cristo a la luz de su persona resulta, pues, evidente. Si Cristo era «Dios manifestado en carne» (I Timoteo 3:16), sus palabras se revisten de una autoridad suprema y nos comprometen. Si, por el contrario, Jesucristo no fue más que un mero hombre, sus enseñanzas poseen un valor comparable a las de cualquier profeta o moralista. Podemos darles el valor que nos plazca. Y tranquilamente podríamos imitar al emperador Alejandro Severo, de quien se dice que en una especie de capilla privada guardaba un busto

de Cristo junto con los de Virgilio, Orfeo, Abraham, Apolonio y otros personajes.

Aún más, por sorprendente que parezca a algunos: si Cristo fue solamente hombre, no merece los elogios que universalmente se le han prodigado. Al considerar y sopesar *todas* sus palabras —no sólo sus bellas máximas morales— observamos unas pretensiones por su parte y unas demandas hechas a los demás hombres en relación con Él tan exigentes, tan atrevidas, que sólo caben dos conclusiones: o era un paranoico, algo así ya llegaron a pensarlo algunos de sus contemporáneos (Juan 10: 20) y hasta sus más allegados (Marc. 3: 21, 31) o era el más osado de los farsantes. Sería verdad aquello de *Christus, si non Deus, non bonus,* y de ello se derivaría una consecuencia inevitable: sus discípulos y los cristianos de todos los tiempos han sido los más incautos de todos los seres humanos.

Así pues, de todos modos, la persona de Cristo nos compromete. Con razón dice uno de los interrogados en el libro de Gironella: «El fenómeno de Cristo es el mayor de la historia de la humanidad» (Juan Gich, p. 260).

Ante cuestión tan fundamental, pueden adoptarse diversas posturas. La pregunta: «¿Cree usted que Cristo era Dios?» puede responderse con un *sí* o con un *no* rotundos. Pero entre esos dos extremos pueden existir un sinfín de opiniones intermedias matizadas por apreciaciones esencialmente subjetivas.

Es lo que se observa en el libro de Gironella. Cualquier clasificación o encasillamiento resulta difícil y discutible. Pero el análisis de las respuestas da, a nuestro juicio, el siguiente resultado:

Contestan *Sí:* 52 (algunos con ciertas reservas).

Responden *No:* 14 (también algunos muestran reservas en su posición negativa).

Dan *respuestas ambiguas:* 26.

Dudan: 2.

Los 6 restantes no contestan.

En las respuestas positivas se destaca la afirmación de carácter dogmático. El «sí» en muchos casos, más que una convicción madurada por la reflexión, es el testimonio de una herencia religiosa recibida y conservada, o la necesidad de una adhesión a la dogmática católica.

— «Soy cristiana y católica. ¿Cómo no he de creerlo?» (p. 44).

— «Debo creerlo» (57).

— «Respondo sencillamente, recitando o rezando el Credo» (71).

— «Soy católico y por tanto no puedo negarlo» (p. 526).

Sin embargo, hay también respuestas que revelan una convicción tan honda como luminosa, fruto indudable de serias meditaciones en las que no faltaron momentos de duda y crisis.

En *nuestro planteamiento del tema* vamos a dar prioridad a:

LOS CONCEPTOS EN LOS QUE SE EXCLUYE LA DIVINIDAD DE CRISTO

Veamos, en primer lugar, algunas de las respuestas entresacadas del libro de Gironella:

> «Cristo era *un hombre* que trajo *unas ideas* para convivir. Fue el gran *revolucionario* que predicó unas normas de respeto al prójimo... Desgraciadamente se le ha hecho poco caso.» (p. 16) (el subrayado es nuestro).
>
> «A mi entender, Jesús aparece en primerísimo lugar, como el *autor del Padrenuestro*... El contenido religioso de toda la Antigüedad es el esfuerzo del hombre hacia Dios: "Un poema de amor a un dios que todavía se mantiene oculto" (Rüsse). Y *ése es también* el contenido de los Evangelios. *Todo su contenido*» (p. 245).

(quien hace afirmación tan rotunda da la impresión de haber leído muy superficialmente los evangelios).

> «...creo que el Espíritu Santo estaba en Él. Creo en Él y en la Santísima Trinidad. Pero creo en Él como hombre. El hombre que nos señaló el camino. Que murió "para"

nosotros, no "por" nosotros. Que no nos redimió, sino que nos enseñó cómo redimirnos...» (p. 370).

«Cristo es el hombre. Una sublimación de nosotros mismos...» (p. 541).

«...no puedo creer que Cristo fuera Dios, que fuera Hijo de ese Dios que para mí no existe. Ahora bien, admiro muchísimo la figura humana de Cristo y su doctrina es la que más me convence... Cristo fue el primer comunista... Además, Cristo fue el pionero de la paz... El gran mérito de Cristo radica precisamente en que fue como fue, sin ser Dios» (p. 591).[1]

«Creo que fue un revolucionario» (p. 627).

«Cristo era el símbolo de una serie de inquietudes sociales, de rebeldías espirituales y deseos de superación de la zona geográfica en que vivía. Sin duda hubo en su época muchos hombres como Él, como ahora hay muchos Guevaras y Camilos Torres, menos conocidos, pero igualmente representativos de la inquietud general.

«Cristo es el Homero de la guerrilla mundial; el mito que encarna, y al mismo tiempo acelera, toda una etapa heroica del hombre en búsqueda de su superación espiritual» (p. 425).

Siguiendo una línea distinta:

«Creo que el Dios inmanente en Cristo lo era con más vigor e intimidad que en los demás mortales. Así parece desprenderse de la belleza y casi infalibilidad de las palabras de Cristo en las ocasiones más diversas» (p. 348).

No vamos a intentar una refutación de cada una de estas opiniones. Tampoco es necesario, pues un examen completo de la persona y las enseñanzas de Jesús los desvanece.

A ese examen procederemos en breve. Pero, antes, nos atrevemos a formular una pregunta: ¿Cómo han llegado a sus convicciones respectivas las personas cuyas respuestas hemos transcrito total o parcialmente? ¿De dónde han sacado los datos necesarios para sus conclusiones? No creemos que hayan tenido

1. Según noticias publicadas en la prensa, la persona que contestó de ese modo, ha cambiado radicalmente su manera de pensar en lo relativo al cuestionario. Pero sus respuestas, tal como aparecen en el libro, son expresión de lo que piensan no pocos españoles.

acceso a otras fuentes de información sobre Jesús que no sean los evangelios. En tal caso, ¿por qué han seleccionado algunos rasgos y algunas palabras de Cristo, interpretándolas de manera muy personal, y han prescindido de muchos otros rasgos y palabras que con mayor relieve se hallan en los mismos evangelios?

Lo más probable es que tales personas, en su mayoría, se hayan apropiado, tal vez inconscientemente, los conceptos de filósofos racionalistas anteriores, los cuales han tratado de lograr un Cristo ajustado a los estrechos y fríos moldes de sus prejuicios. Para ello, naturalmente, tuvieron que mutilar el Cristo de los evangelios, privándolo no sólo de su divinidad sino de todo elemento sobrenatural.

La especulación metafísica en torno a Cristo tiene ya sus antecedentes modernos en Schleiermacher, Hegel y Ritschl, entre otros. Para Schleiermacher, Jesucristo es una nueva creación, en quien la naturaleza humana es elevada al plano de la perfección ideal. Hegel formula su concepto de Cristo de acuerdo con su sistema de pensamiento panteísta, por lo que la encarnación del Verbo debe interpretarse como expresión de la unidad existente entre Dios y el hombre. En la cristología de Ritschl, la obra de Jesús determina la dignidad de su persona. Rechaza la preexistencia y la encarnación de Cristo, pero admite que, en vista de la obra que realizó y el servicio que prestó a la humanidad, merece ser elevado al rango de la divinidad. La influencia del panteísmo moderno y la idea de la inmanencia de Dios, conducen a muchos a la convicción de que «esencialmente todos los hombres somos divinos, ya que todos llevamos dentro de nosotros un elemento divino. Todos somos hijos de Dios. Sólo diferimos de Cristo en grado» (L. Berkhof, Systematic Theol. p. 311).

Todas estas «interpretaciones» de Cristo adolecen del mismo grave defecto: el subjetivismo dominado por prejuicios filosóficos. Resultado: no un Cristo, sino cientos de cristos, sin que nadie pueda llegar a la seguridad de que tiene ante sí la figura del verdadero.

Esto nos obliga a un estudio serio de:

LAS FUENTES DE CONOCIMIENTO DE LA PERSONA DE CRISTO

Las más abundantes, ricas y fidedignas las hallamos en los evangelios y en los demás escritos del Nuevo Testamento.

Las fuentes extrabíblicas son más bien escasas, lo cual es muy comprensible. Desde el punto de vista histórico, la existencia y el ministerio de un profeta judío —como se pensaba al principio— carecía de trascendencia. Empezó a tenerla cuando el cristianismo inició su asombrosa expansión. Sin embargo, no faltan en autores no cristianos de la Antigüedad referencias importantes a Jesús.

En el Museo Británico se conserva el manuscrito de una interesante carta escrita algún tiempo después del año 73 de la era cristiana. Está dirigida por un sirio llamado Mara Bar-Serapion, a la sazón encarcelado, a su hijo Serapion con objeto de animarlo a buscar la sabiduría, señalando el hecho de que la desgracia se había cebado en los perseguidores de los sabios, y menciona como ejemplos los casos de Sócrates, Pitágoras y Cristo. «¿Qué ventaja —se lee en el texto— obtuvieron los judíos ejecutando a su sabio rey? Precisamente después de este hecho fue cuando el reino de ellos se desvaneció» (F. F. Bruce, *The New Testament Documents*, p. 114).

Tácito, el más grande de los historiadores romanos, nacido a mediados del siglo I, menciona la persecución de los cristianos en días de Nerón. Refiriéndose al rumor de que el incendio de Roma se había producido a instancia del propio emperador, escribe: «Para cortar los rumores, Nerón hizo aparecer como reos y castigó con la más refinada crueldad a unos hombres, aborrecidos por sus vicios, a quienes la gente llamaban cristianos. Cristo, del cual se derivaba el nombre de ellos, había sido ejecutado por sentencia del procurador Poncio Pilato cuando era emperador Tiberio» (Anales XV:44).

También Suetonio asegura que Claudio expulsó a los judíos de Roma a causa de los disturbios que producían bajo la instigación de un tal «Chrestus», refiriéndose probablemente a Cristo (Vida de Claudio, XV:4) (Compárese la referencia a esa expulsión en el libro de los Hechos de los Apóstoles, cap. 18: 1-2.)

En el año 112 d. de C., Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, escribe una carta al emperador Trajano solicitando consejo en cuanto al modo de tratar a los cristianos. Después de una cuidadosa investigación, da el siguiente testimonio acerca de los cristianos: «Tienen por costumbre reunirse un determinado día antes del amanecer, cantan un himno a Cristo, a quien consideran como Dios, y se obligan mediante juramento solemne (*sacramentum*) a no cometer ninguna acción vil y a abstenerse de todo fraude, robo y adulterio, a no quebrantar su palabra y a no ser desleales a quienes depositen en ellos su confianza» (Epístolas X, 96).

La literatura judía contiene así mismo referencias a Cristo. En los Talmuds hay algunas alusiones, lógicamente hostiles, a Jesús, pero no dejan lugar a dudas en cuanto al carácter histórico de Cristo. De él se dice que fue un transgresor en Israel, que practicó la magia, despreció a los sabios, extravió al pueblo y dijo que había venido no a destruir la ley, sino a ampliarla. Fue crucificado en vísperas de la Pascua por herejía (F. F. Bruce, *op. cit.* 101).

Sin duda, el testimonio más importante es el del historiador judío del siglo I, Flavio Josefo, quien en su obra *Antigüedades de los judíos* confirma las referencias bíblicas de multitud de personajes, tales como Herodes y su familia, los emperadores Augusto, Tiberio, Claudio y Nerón, Pilato, Félix, Festo, Anés, Caifás, Teudas y Judas el Galileo (Comp. Hechos 5: 36, 37). Los relatos de los Hechos sobre el hambre en los días de Claudio (Hechos 11:28) y la muerte repentina de Herodes Agripa I (Hechos 12:19-23) tienen así mismo confirmación en los escritos de Josefo (Ant. XX, 2, 5 y XIX, 8, 2). Menciona a Juan el Bautista y a Jacobo, a quien presenta como hermano de Jesús, llamado «Cristo» (Ant. XX: 200).

De todo lo escrito por Josefo en relación con Jesús, lo más

importante es el texto conocido como el *Testimonium Flavianum*. Algunos críticos han llegado al convencimiento de que en él hay interpolaciones cristianas, lo que menguaría considerablemente su valor de testimonio. Pero, como señala Bruce, «no hay nada que decir contra el pasaje sobre la base de la crítica textual; la evidencia del manuscrito es tan amplia y unánime como lo es respecto a cualquier otro texto de Josefo» (op. cit. 108). He aquí lo que Josefo escribió: «En ese tiempo surgió Jesús, hombre sabio, si es que realmente podemos llamarle hombre, pues obró maravillas, maestro de los hombres que reciben la verdad de buen grado... Este hombre era el Cristo. Y cuando Pilato lo hubo condenado a la cruz... los que le habían amado al principio no claudicaron, porque se les apareció al tercer día resucitado; de estas y de miles de otras maravillas más acerca de él habían hablado los profetas. Y aún ahora la tribu de los cristianos, así llamados por derivación del nombre de Cristo, no ha sido aún extinguida» (Antiq. XVIII, 3, 3).

Pero todos estos testimonios son indirectos. La única documentación que se nos presenta como información directa es la de los evangelios. Sin embargo, su contenido, cuajado de elementos sobrenaturales, ha provocado dudas, reservas o actitudes abiertamente negativas en algunos de los críticos dedicados a su estudio. *¿Son los evangelios dignos de crédito?* La contestación depende de las respuestas que damos a dos preguntas. Los evangelios ¿son obra de los apóstoles y sus colaboradores? ¿Escribieron éstos lo que realmente Jesús enseñó e hizo o simplemente dieron forma escrita a una tradición que ya se había deformado, apartándose mucho de su origen por la influencia de la teología, apostólica, sobre todo por el pensamiento brillante de Pablo?

A la primera pregunta, podemos contestar que la crítica histórica-literaria más rigurosa de los últimos tiempos, ha venido a confirmar la paternidad apostólica de los evangelios.

Resulta ya trasnochada la seguridad con que Strauss rechazaba la autoridad de los evangelios y la fidedignidad de sus relatos. Su famosa *Leben Jesu* (vida de Jesús) no tiene hoy ya

más mérito que el de haber marcado el principio del estudio moderno de la vida de Jesús. El residuo histórico que del testimonio de los evangelios nos deja no puede ser más decepcionante.

No es extraño que Renán, discípulo de Strauss, se detuviera ante el absurdo que suponía el hecho de que un Cristo tan limitado y empobrecido como el del teólogo alemán pudiera haber creado algo tan grandioso como el cristianismo.

Hoy los críticos más serios se muestran mucho más cautos que Strauss y puede asegurarse que, en general, su tendencia es positiva ante los evangelios como fuente de información sobre Jesucristo. «Después de más de un siglo de crítica aguda y despiadada, la fidedignidad de los cuatro evangelios canónicos ha sido reconocida con más seguridad que nunca. Teoría tras teoría y escuelas sucesivas de pensamiento que han proyectado sombras de duda sobre la veracidad de los evangelios se han derrumbado ante la historicidad irrefutable de la vida de Jesús que sus páginas presentan» (J. N. Geldenhnys, *The New Bible Dictionary*, p. 621).

En cuanto a la segunda pregunta, sería absurdo admitir en los escritos del Nuevo Testamento una desviación sustancial y una alteración de lo que Jesús dijo o hizo, cuando todavía vivían la mayoría de los apóstoles y muchos otros discípulos que habían oído y visto a Jesús o habían escuchado el «Kerygma» apostólico inmediatamente después de la resurrección de Jesús y de Pentecostés. Contra cualquier adulteración deliberada o inconsciente de las palabras y obras de Jesús, ¿no se habrían levantado numerosas voces de enérgica protesta?

Los primeros cristianos fueron testigos, y en defensa de su testimonio sufrieron pérdidas, destierros, discriminación, humillaciones y la misma muerte. ¿Habrían pagado un precio tan alto por defender una sarta de falsedades que no les proporcionaba ningún beneficio material?

Por otro lado, ¿podemos imaginar tan necios a los escritores del Nuevo Testamento que, si lo que narraban no se ajustaba a la verdad de los hechos, en vez de presentar un mensaje «razo-

nable», fácil de creer y aceptar, destacaran en sus producciones literarias unos actos y unas palabras, atribuidos a Jesús, que inevitablemente habían de resultar «piedra de tropiezo» para los judíos y «escándalo» para el mundo greco-romano? Puestos a «idealizar», ¿por qué no ceder a la tentación de convertir a Jesús en un héroe al estilo humano que provocara en seguida el aplauso de todos, y no un personaje eminentemente contradictorio?

También parece natural que los evangelistas, sin rebasar excesivamente los límites de su singular sobriedad literaria, prodigaran elogios a la admirable figura central de su obra. Sin embargo, como alguien ha observado, los evangelios nunca alaban a Jesús.

«No creo que exista una palabra laudatoria para el Maestro en ninguno de los cuatro evangelios desde el principio hasta el final. Los evangelistas se limitan simplemente a atestiguar lo que aconteció... Creo que sería muy difícil para cualquier cristiano hoy, o en cualquier otra época, redactar un escrito sobre Jesús de la extensión de un evangelio y no deslizarse ni una sola vez para caer en la alabanza. Sin embargo, esto es lo que los cuatro evangelistas hicieron» (León Morris, *The Lord from Heaven*, IVF, p. 22).

Honestamente, no pueden desentenderse de estas consideraciones los extremistas de la «historia de las formas» (*Formges chichte*) que, en su intento de descubrir y clasificar los elementos básicos de la tradición oral que precedió a la escritura de los evangelios, han llegado, con Bultmann y otros, a una «desmitificación» de su texto, a una total eliminación de lo sobrenatural o «irracional» y a la afirmación gratuita de que la «tradición» (conjunto de enseñanzas sobre la persona y obra de Jesús transmitidas por los apóstoles) no era algo *preservado* por la Iglesia primitiva sino *producido* o creado por ella. De este modo, los evangelios dejan de ser testimonio para convertirse en teología de la Iglesia (Gemeindetheologie).

En el terreno de estas presuposiciones, se han multiplicado las reconstrucciones más diversas de la persona y las enseñanzas de Cristo. El resultado final no puede ser más pobre y menos inspirador. Como afirma James S. Stewart, «la figura que nos presentan es un espíritu desencarnado, no el Señor a quien adoramos» (*A Faith to proclaim*, Hodder & Stougthon, p. 26). El mismo pensador evangélico añade: «Debemos enfatizar que no fue la comunidad (cristiana) la que creó la tradición sobrenatural, que no fue la Iglesia la que dio origen a la fe por la cual vivió; la verdad es exactamente todo lo contrario. Fueron unos hechos sobrenaturales los que crearon la comunidad y lo hicieron con tan irresistible impulso que hasta el día de hoy las puertas del infierno no han prevalecido contra ella» (*op. cit.* p. 26-27).

La naturaleza del texto de los evangelios, estudiados imparcialmente, tiene una sola explicación, la que el apóstol Juan da en la introducción a su primera epístola: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la palabra de vida (Cristo) —pues la vida se manifestó y nosotros la hemos visto y *damos testimonio*» (I Juan 1:1-2).

Asentimos a lo que escribe el Dr. Piulachs:

> «Por la lectura del evangelio, que tan llanamente narra los hechos de la vida de Jesús, vemos que ésta discurre con un halo de sobrenaturalidad. La maravillosa sencillez de su relato, sin ampulosidades ni efectismos, conmueve el corazón. Y deja traslucir, en la figura resplandeciente del Protagonista, la estructura de un espíritu que reina en un estrato superior, sede del misterio, racionalmente inapresable, penetrable únicamente por la vía de la fe, con la veneración.»

Pero nosotros añadiríamos, que a pesar del «misterio» y de lo «racionalmente inapresable» de cuanto concierne a la persona de Jesús, la fe no es mera credulidad, sino que se apoya sobre el sólido fundamento de un testimonio histórico cuya veracidad nadie ha podido negar de manera convincente.

LO QUE EL NUEVO TESTAMENTO ENSEÑA SOBRE LA PERSONA DE CRISTO

1) Jesucristo fue *hombre perfecto.* Múltiples datos en los evangelios atestiguan su humanidad. Física, mental y espiritualmente, compartió plenamente nuestra humana naturaleza, diferenciándose de nosotros tan sólo en que, como hombre, vivió exento por completo de pecado.

Esta verdad, que en los primeros siglos del cristianismo tuvo sus objetores, es aceptada hoy casi unánimemente, por lo que no nos extenderemos en más amplias consideraciones sobre ella.

2) *Jesucristo, Maestro incomparable.* «Vosotros me llamáis Maestro y decís bien, porque lo soy», afirmó Cristo (Juan 13:13).

La multitud del pueblo pronto se dio cuenta de que Jesús enseñaba «como quien tiene autoridad y no como los escribas» (san Mateo 7:29), y así tuvieron que reconocerlo hombres tan eminentes entre los judíos como Nicodemo (Ev. de san Juan 3:2) (V. también Juan 7:46).

Puede concederse que parte de lo que Jesús enseñó no difería esencialmente de lo que habían enseñado otros maestros religiosos. Se observa, por ejemplo, cierta similitud entre la persona de Jesús y la del «Maestro de Justicia» de que hablan algunos documentos del Qumram descubiertos al noroeste del mar Muerto. Hay también puntos de semejanza entre la comunidad esenia del Qumram y la Iglesia cristiana primitiva respecto a perspectivas escatológicas, exégesis bíblica y prácticas religiosas, todo lo cual ha llevado a la confusión a más de una persona que sólo posee un conocimiento superficial de los textos qumramitas.[2] Algunos, erróneamente han llegado a identificar a Cristo con el «Maestro de Justicia», pasando por alto o ignorando las grandes diferencias entre uno y otro. La comunidad esenia nunca consideró a su Maestro como Mesías o Salvador, mientras que la Iglesia, instruida por las propias enseñanzas de Jesús, vio siempre en Él, no sólo al Mesías Salvador, sino al Hijo del hombre e Hijo de Dios. Tampoco pretendieron nunca los discípulos del «Maestro de Justicia» que hubiera resucitado, en tanto que la resurrección de Cristo se convierte en tema capital de la primitiva predicación apostólica.

2. De esta confusión parece participar uno de los interrogados por Gironella.

Pero lo básico de las enseñanzas de Jesús constituía la revelación de algo completamente nuevo, único. Ni antes ni después de Él ha tenido parangón lo que Él reveló en cuanto a Dios, el Reino de los cielos, el hombre —en su condición de pecador perdido y como objeto de la misericordia redentora de Dios—, los principios morales que deben regir la conducta de sus discípulos, su responsabilidad social en el mundo y la esperanza que debe animarles.

Jesucristo no fue un gran maestro entre otros maestros. Fue el Maestro por antonomasia.

3) *Jesucristo, el gran filántropo.* De modo admirable resumió Pedro la acción humanitaria de Jesús cuando en casa de Cornelio, afirmó: «anduvo haciendo bienes» (*Hechos de los Apóstoles* 10:38). Entre los enfermos, los tristes, los desvalidos, los atormentados por las fuerzas del mal, los menospreciados o desechados, víctimas de discriminaciones diversas, entre los hundidos en pecados severamente condenados por la sociedad, el abnegado ministerio de Jesús fue exponente sublime de su misericordia y de su poder restaurador. Justamente le admira el mundo como el más grande bienhechor de la humanidad.

4) *Jesucristo, el gran renovador.* Intencionadamente seleccionamos esta palabra y no la de «revolucionario», que a tantos errores ha conducido en la interpretación de la persona y el ministerio de Jesús. Si nos atenemos a la información que nos suministran los evangelios, en modo alguno podemos comparar a Cristo con hombres como el «Che» Guevara o Camilo Torres, como asevera Jaime Miratvilles en el libro de Gironella. Es cierto que hubo en días de Cristo muchos hombres animados de unas intensas inquietudes patrióticas, políticas más que socia-

les; hombres que detestaban el yugo romano a que se veían sometidos. No faltaron conatos de rebelión que culminaron con la guerra del año 67, la cual había de conducir a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. de C. Pero Jesús nunca se identificó con estos movimientos ni los apoyó. Él supo discernir perfectamente entre la esfera de Dios y la del César y, con claridad que no dejaba lugar a dudas, manifestó: «Mi reino no es de este mundo» (Juan 18:36).

Pero si Cristo no fue un revolucionario en el sentido en que este término suele interpretarse, sí fue un gran renovador. Sus enseñanzas y su acción introdujeron conceptos nuevos y más hondos, no sólo de la verdadera religión o de la relación del hombre con Dios, sino de la justicia y la moral que deben determinar las relaciones de los hombres entre sí. Recuérdese como paradigma su inigualable «sermón del monte».

Pero Cristo no fue un mero renovador de conceptos, sino un renovador de hombres y mujeres. A Simón, impulsivo y noble, pero voluble, inestable, lo transforma en Cefas o Pedro (piedra). De Mateo, el cobrador de contribuciones inmerso en una esfera de inmoralidades pecuniarias, hace uno de sus apóstoles; de la mujer samaritana, espiritualmente ajada por sus liviandades, una mujer pletórica de fe y esperanza; de un ladrón crucificado, un heredero del paraíso.

Hoy, más que nunca, debiéramos subrayar la importancia de este poder renovador de Cristo. En nuestros días se buscan nuevos programas económicos, nuevas orientaciones políticas, nuevas estructuras sociales. Pero cualquier cambio en esos órdenes será poco fructífero mientras no se logre crear hombres nuevos. Y esto, hasta el presente, no lo han logrado ni la educación ni el progreso ni la creación de ambientes sanos. Eso sólo ha podido hacerlo Jesucristo.

¿Y qué más puede decirse de Jesús? ¿Qué otros títulos es posible otorgarle? Como si lo que antecede resultara a todas luces insuficiente, hay muchos que ven en Él un genio religioso, un superhombre, un ser que, «si no era Dios, merecía serlo». Su vida carece de explicación plausible si Cristo no trasciende

la esfera de lo meramente humano. La respuesta que la señora Gironella da a la pregunta de su esposo es digna de ser tomada en consideración.

> «Ese fue mi gran dilema durante muchos años; creer o no creer en la divinidad de Cristo. No obstante, desde hace mucho tiempo vengo estudiando y meditando con fervor su figura. Y cada vez más voy llegando a la conclusión de que concurren en Él una serie de circunstancias, fenómenos, virtudes y efectos trascendentes, que desde un punto de vista humano, no tendrían explicación válida.»

¿Podemos llegar a aceptar la divinidad de Cristo o, hemos de quedarnos en alguna posición intermedia entre su plena divinidad y su humanidad, a semejanza de los antiguos arrianos?

Los evangelios no dejan lugar a dudas en cuanto a la verdadera personalidad de su protagonista:

Cristo, además de ser hombre, era Dios.

Tan tremenda afirmación entraña, sin duda, un gran misterio. Pero «la personalidad de todo ser humano tiene sus misterios» (Vincent Taylor, *The Person of Crist in New Testament Teaching*, p. 156). ¡Cuánto más la de Aquel que ha sido reconocido como el más grande de los hombres!

Hay una serie de hechos que, analizados imparcialmente, nos conducen al reconocimiento de la deidad de Jesucristo. Consideramos algunos de ellos.

El concepto que Jesús tenía de sí mismo. Admitiendo las dificultades que puede plantear cualquier explicación del origen y desarrollo de la conciencia de Jesús respecto a su divinidad, es evidente que la tuvo desde temprana edad. De ella encontramos atisbos inconfundibles cuando a los doce años declara a su madre y a José: «En los negocios de mi Padre me conviene estar.» Su conciencia de lo que realmente era aparece cada vez más clara a lo largo de su ministerio.

Cuando Jesús se presenta o actúa como Maestro, se sitúa en una posición incomparablemente superior a la de cualquier profeta. No viene a *traer* una revelación más de Dios. El mismo *es*

la revelación. Su mensaje y su persona son inseparables. Por tal motivo existe una diferencia notable entre Él y los profetas. Éstos habían recibido de Dios lo que habían de comunicar al pueblo; de aquí que generalmente sus mensajes fueran precedidos de la frase: «Así dice Jehová». Esta forma de introducción nunca la hallamos en el ministerio profético de Cristo. Enfáticamente declara una y otra vez: «Yo os digo...», o «de cierto de cierto os digo...». A diferencia de los profetas que le habían precedido en los tiempos del Antiguo Testamento, Jesús no reitera el anuncio del Reino de Dios que ha de venir. Afirma que el Reino ha llegado, aunque sólo sea de forma incipiente, y que el Reino y Él son inseparables. Como acertadamente lo ha expresado Brunner, «proclama que la nueva era ha amanecido en su propia persona» (Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, p. 325). «Jesús es el Mesías contemporáneo de Juan el Bautista. La perfecta revelación de Dios y la presencia personal de Dios mismo "vienen" no sólo "con" sino "en" Jesús. En Jesús se halla presente Dios mismo en persona hablando y obrando, como sujeto de la acción y del discurso. La "revelación-autoridad" de Dios es la autoridad personal de Jesús. La trascendencia de la Palabra de revelación es ahora la trascendencia de la Persona que revela. Él mismo es "de arriba", como en los días de los profetas la Palabra descendió "de arriba". El misterio de la naturaleza divina y de la divina voluntad se evidencia en lo que Jesús dice, hace y es, revelado como nunca antes se había llegado a revelar» (*op. cit.*, p. 336).

Es verdad que Jesús parece rehuir el título de Mesías (Cristo o Ungido) seguramente para no fomentar las esperanzas que prevalecían entre los judíos de su tiempo. Para ellos, el Mesías sería un rey poderoso que subyugaría a todos los pueblos enemigos de Israel y juzgaría a las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios. Pero toda su obra se cumpliría sobre un plano puramente terrenal. Esta «teología mesiánica» de los judíos jamás fue compartida o adoptada por Jesús, como sugería A. Schweitzer. Sin embargo, a pesar de las reservas de Jesús sobre

el título mesiánico, sabía que era el Ungido de Dios para la gran obra que había de realizar. Por eso no contradice a Pedro cuando éste hace su gran declaración al respecto (Mateo 16:16). Sus adversarios estimaban que había ejercido su ministerio con pretensiones de Mesías y en ello basaron su actitud condenatoria. Cuando el Sumo Sacerdote conjuró a Jesús para que declarara si era el Mesías, Jesús contestó de forma un tanto ambigua, pero no negativa, «Tú lo has dicho» (Mateo 26:64), y acto seguido añade: «os digo que desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mateo 26:64). Frases cuajadas de significado.

Para comprender esta respuesta de Cristo y al mismo tiempo ampliar nuestra visión del concepto que Jesús tenía de sí mismo, es indispensable conocer el significado del título: *Hijo del Hombre*, que es el que Cristo se aplicaba casi siempre que hablaba de su persona. Oscar Cullmann en su *Cristología del Nuevo Testamento*, estudia el tema con la amplitud y autoridad de un verdadero erudito en cuestiones bíblicas. Partiendo del texto de Daniel 7:13, analiza minuciosamente la literatura judía anterior a Cristo, así como las diversas interpretaciones que del «Hijo del Hombre» se daban. Entre ellas prevalece la de un «ser celestial» y sobrenatural, soberano, pero no rey de este mundo. Cullmann llega a la siguiente conclusión: «Jesús —abstracción hecha de los dos o tres pasajes en que es posible que esta expresión designe todos los hombres— expresó por el título de "Hijo del Hombre" su convicción de haber realizado la obra del hombre celestial. Y esto de dos maneras: por una parte, al fin de los tiempos en la gloria conforme a la esperanza de ciertos medios judíos; y por la otra, en la humillación de la encarnación en el seno de la humanidad pecadora (idea ajena a todas las concepciones anteriores del "Hijo del Hombre"). En cuanto a la relación que Jesús estableció entre sí mismo, en tanto que "Hijo del Hombre", y el "primer hombre", no se pueden arriesgar, aparte de eso, nuevas conjeturas» (p. 191).

Así que si las reservas de Cristo en cuanto al título de Mesías

contrastan con su presentación como Hijo del Hombre, ello en modo alguno menoscaba su divina grandeza. «Jesús sabe que las ideas mesiánicas judías son esencialmente políticas, y nada está más lejos de él que semejante manera de comprender su misión» (Cullmann *op cit.*, p. 143). Todo lo expuesto puede sintetizarse en la siguiente afirmación de J. P. Hickinbothem: «El Hijo del Hombre es un título de divinidad más que de humanidad» (citado por L. Morris en *The Lord from Heaven*, p. 29).

La conciencia que Jesús tenía de que era *Hijo de Dios* en un sentido único es otro hecho que debe tomarse en consideración al examinar la cuestión de su deidad. En el Antiguo Testamento se habla de Dios como Padre del pueblo de Israel en su aspecto colectivo, y los judíos, al orar, decían: «Nuestro Padre celestial». Cristo enseña a sus discípulos a dirigirse a Dios en oración con una invocación análoga: «Padre nuestro que estás en los cielos.» Pero el sentido que Jesús da a su relación con Dios como Padre es distinto e infinitamente superior. Él dejó a los suyos la oración modelo del Padrenuestro, pero jamás se unió a ellos para elevar tal plegaria. El podía hablar de «mi Padre» como no podía hacerlo ningún otro ser humano. Recuérdese que Jesús usó a menudo las palabras «mi Padre» o «vuestro Padre», pero en ningún caso «nuestro Padre». Realmente significativo es el texto de Juan 20:17: «Voy a mi Padre y a vuestro Padre.» Aquí no puede ser más clara la distinción.

Que Cristo era consciente de su divina filiación se ve ya en el momento mismo en que se dispone a dar principio a su ministerio, en su experiencia de la tentación. Satanás le dice: «Si eres Hijo de Dios...» y Cristo, que rechaza las peticiones satánicas, no rectifica estas palabras sino que, mediante sus maravillosas respuestas, las corrobora.

Los evangelios sinópticos no usan frecuentemente este título de Jesús, pero tampoco lo excluyen. (Véase Mateo 11:27, Marcos 13:52, Lucas 2:42, 12:6 y ss.). Pero es a Juan a quien debemos los textos más iluminadores. En ellos encontramos las más grandes afirmaciones de Jesús respecto a su relación con el Padre:

«Yo y el Padre uno somos» (Juan 10:30).

«No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque todo lo que el Padre hace, también lo hace el Hijo igualmente» (Juan 5:19).

«Porque como el Padre levanta a los muertos, y les da vida, así también el Hijo a los que quiere da vida» (Juan 5:21).

«Porque el Padre a nadie juzga, sino que todo el juicio dio al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que le envió» (Juan 5:22-23).

«Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo» (Juan 5:26).

«Señor —dijo Felipe— muéstranos al Padre y nos basta. Jesús le dijo: ¿tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo, pues, dices tú: Muéstranos al Padre?» (Juan 14:8-9).

De manera clarísima Cristo se iguala a Dios, y así lo entendieron quienes oyeron sus declaraciones (Evangelio de San Juan v. 5:18; 8:59; 10:33).

Ahora ya no nos sorprenderá otro punto importante: *las pretensiones insólitas de Jesús.* Muchas de las manifestaciones hechas por él acerca de sí mismo en otra boca sonarían a insensatez o desvergüenza. He aquí algunas: «Yo soy el pan de vida» (Juan 6:35), «Yo soy la luz del mundo» (Juan 8:12), «Yo soy la puerta» (Juan 10:7), «Yo soy el buen pastor» (Juan 10:11), «Yo soy la resurrección y la vida» (Juan 11:25), «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Juan 14:6), «Yo soy la vid verdadera» (Juan 15:1), «El que guarda mi palabra no verá muerte para siempre» (Juan 8:51), «Yo he venido para que tengan vida y para que la tengan en abundancia» (Juan 10:10).

Con todas estas afirmaciones, Cristo da entender que Él es el único que puede satisfacer las necesidades más hondas del ser humano.

Ex profeso hemos omitido entre las declaraciones anteriores de Cristo una que merece atención especial. Es la que hizo en el aposento alto cuando participaba con sus discípulos de la cena

pascual y, «tomando la copa, dijo: Esto es mi sangre del nuevo pacto que por muchos es derramada para la remisión de los pecados» (Mateo 26:28).

La persona y la vida de Cristo aparecen en los evangelios en un plano de infinita superioridad sobre los hombres entre los cuales convive. Y la misma superioridad se observa en su muerte. No sucumbe como una víctima del odio y de la intolerancia. No es un mártir, mucho menos un fracasado. Es, como dijera su precursor Juan, «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo». Es —cambiando de metáfora— el buen pastor que da su vida por sus ovejas (Juan 10:11). Nadie se la quita; Él la ofrece voluntariamente. Para esto vino al mundo: «para dar su vida en rescate por muchos» (Mateo 20:28). Su sacrificio sella una nueva alianza entre Dios y los hombres, porque su sangre se vierte para la remisión de los pecados. En el Calvario se cumple lo que Jesús había dicho a Nicodemo: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en Él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna» (Juan 3:14-15).

¿Qué hombre se ha expresado jamás en semejantes términos? Es verdad que la humanidad se ha beneficiado en determinados aspectos de la muerte de algunos héroes, pero ninguno de éstos esperó o manifestó que su inmolación abriría las puertas de una redención eterna a la raza humana.

También en sus demandas, Cristo presenta unas pretensiones que resultarían tan absurdas como irritantes, si a su humanidad no se hubiera unido su divinidad. Como muy bien afirma el profesor Johannes Schneider en un artículo sobre la vida de Jesús, «Cristo no pide algo del hombre; pide al hombre mismo en su totalidad» (*Calwer Bibellexikon*). Esta magnífica síntesis de las exigencias de Jesús la desarrolla Morris enjundiosamente cuando escribe: «A lo largo de los siglos ha habido líderes que han pedido sacrificios a sus seguidores, incluso el sacrificio máximo. Pero lo han hecho siempre en defensa de una causa. Muchos de nosotros recordamos vívidamente cómo Winston Churchill reunió el Imperio durante los años de la guerra prometiendo tan

sólo sangre, sudor y lágrimas. Pero esto no tenía por objeto que los hombres sirvieran a Churchill sino a su país y al Imperio. La diferencia en el caso de Jesús es que llamó a los hombres para que se dedicaran no a una causa, sino a Él mismo. Y no había medias tintas en la devoción que exigía de ellos. "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo" (Luc. 14:26. Comp. con Mat. 10:37 para comprender el significado del verbo «aborrecer» en el texto de Lucas). Unida a esta exigencia, encontramos la de que aquellos que quieran seguirle deben tomar su cruz (Luc. 14:27; Mat. 10:38). A nosotros este lenguaje nos parece un tanto vago y no llega a inquietarnos. Pero los que oyeron por primera vez estas palabras de Jesús habían visto hombres que cargaban sobre sí una cruz. Sabían que cuando un hombre salía de la ciudad con una cruz a cuestas, emprendía un camino de ida sin vuelta. Tomar la cruz significaba el supremo sacrificio. Sin embargo, Jesús pidió a los hombres que hicieran tal sacrificio por Él. Si Jesús es divino, nada hay que objetar. Debemos a Dios una lealtad, una devoción y un amor supremos. Nuestro amor a Dios debe ser tan grande que cualquier otro amor, en comparación, resulta algo así como "aborrecimiento". Pero ¿cómo podemos ofrecer tan sublime devoción a alguien que no pase de ser un hombre? ¿Y cómo puede alguien que no sea más que mero hombre pedir semejante inmolación?» (*op. cit.*, p. 41, 42).

Cristo se arroga la facultad de perdonar pecados. Los escribas judíos estaban en lo cierto cuando se preguntaron: «¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?» (Marcos 2:7). Ningún profeta o sacerdote del Antiguo Testamento había pretendido atribuirse tal potestad. Las confesiones de pecados se hacían directamente a Dios y de Él se esperaba el perdón y la misericordia (Salmo 51:1-4 y 130:34). Pero Cristo otorgó el perdón de sus pecados al paralítico de Cafarnaún (Mateo 9:2). Con este modo de actuar, Cristo no estaba dando a entender que ahora algunos hombres —profetas o líderes religiosos— podían perdonar pecados, sino que Él poseía autoridad divina para hacerlo,

porque así correspondía a la deidad de su persona. Esta verdad quedó bien demostrada en el caso del paralítico. A la pregunta de los escandalizados escribas, Jesús da una respuesta tajante: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados (dice entonces al paralítico): Levántate, toma tu cama y vete a tu casa» (Mateo 9:6).

Sólo Dios puede perdonar pecados: Cristo puede perdonar pecados; *ergo*... Se deduce la divinidad de Cristo.

Cristo objeto de adoración. En múltiples ocasiones aceptó Jesús el homenaje sagrado de las personas que se habían beneficiado de sus milagros o que le seguían como discípulos (Mateo, 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 28:9, 17; Juan, 9:38, entre otros).

Es verdad que el verbo griego *proskyneo*, usado en estos textos bíblicos, podía significar simplemente un acto de reverencia o de actitud suplicante hacia una persona humana. Pero este significado es excepcional. En el Nuevo Testamento hallamos un solo caso (Mateo 18:26). En todos los demás, y dejando aparte los textos del Apocalipsis, en que el diablo y sus agentes son objeto de semejante homenaje, el término *proskyneo* se refiere a la adoración tributada a Dios o a Cristo.

Los apóstoles impidieron que alguien adoptase ante ellos una actitud o efectuara un acto que pudiera parecer adoración. Recuérdese la decidida reacción de Pedro en casa de Cornelio cuando éste, «postrándose a sus pies, adoró. Mas Pedro le levantó diciendo: Levántate, pues yo mismo también soy hombre» (Hechos, 10:25, 26). Idéntica reacción tuvo el ángel ante el cual se inclinó Juan con intención de adorarle: «No, cuidado; yo soy siervo como tú y como tus hermanos que mantienen el testimonio de Jesús. A Dios tienes que adorar» (Apocalipsis, 10:10).

Jesús mismo, al rechazar la invitación de Satanás para que le adorara, se apropió el antiguo precepto bíblico: «Al Señor tu Dios adorarás y a Él sólo servirás.» Cualquier forma de adoración a algo o a alguien que no fuera Dios era entre los judíos gravísimo pecado de idolatría. Sin embargo, Cristo admitió que los hombres le adoraran. Así pues, una vez más llegamos a la gran disyuntiva: era Dios o era un impostor.

Todo lo que hemos considerado debe llevarnos a una toma de posición. Citando una vez más a Brunner: «Sólo cabe elegir dos posibilidades: o Jesús, aunque era un hombre como nosotros, se consideraba a sí mismo como el «Hijo de Dios», lo cual no era verdad; o, realmente, Jesús es lo que dice que es. No podemos *probar* que la primera aseveración es falsa; todavía constituye una posibilidad para el incrédulo. Pero lo que sí podemos decir es que el incrédulo se enfrenta con un enigma que para el creyente no existe. ¿Cómo podría engañarse a sí mismo de modo tal un ser humano cuya veracidad, sinceridad y claridad de pensamiento fueron tan reales y prominentes? La afirmación (inevitable para el incrédulo) de que Jesús fue víctima del propio engaño y de una fantasía casi psicopáticos ¿se ajusta al verdadero cuadro de Jesús? La evidencia histórica apoya al creyente, no al incrédulo; aunque el veredicto: "Jesús es el Hijo de Dios" es un veredicto de fe y no de mera percepción histórica. El hombre que cree en Cristo puede decir con buena conciencia: sobre este punto central, la fe demuestra ser la única percepción histórica verdadera. Desde el punto de vista de la ciencia histórica no hay ninguna objeción al veredicto de la fe; por el contrario, el veredicto histórico desnudo de prejuicios concuerda absolutamente, dentro de sus posibilidades, con el de la fe» (*op. cit.*, p. 326, 4).

El testimonio apostólico. Complemento valiosísimo de lo que Cristo enseñó acerca de sí mismo es la cristología de la Iglesia primitiva, expresada en la predicación, la enseñanza y el culto, tal como los encontramos en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* y las epístolas del Nuevo Testamento. Esta literatura muestra el impacto que Jesús había producido en quienes habían convivido con Él y lo que de Él pensaban después de haber «visto, oído y palpado, lo tocante al Verbo de la Vida» (1.ª Juan, 1:1).

El día mismo en que la Iglesia, en cierto sentido, nacía, Pedro habla a la multitud congregada con motivo de los sucesos maravillosos de Pentecostés y proclama a Jesús como «Señor y Cristo (Mesías)» (Hechos 2:36), en cuyo nombre recibirían el

perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo (2:38). En posteriores ocasiones lo ensalza como «el Santo y el Justo» (3: 14), el único en cuyo nombre los hombres pueden ser salvos (4:12). En casa de Cornelio, el mismo apóstol habla de Cristo como «el Señor de todos» (Hechos 10:36) y que «Él es el que Dios ha puesto por Juez de vivos y muertos» (10:42). Pablo, durante el primer viaje misionero, anuncia en Antioquía de Pisidia que Cristo ha sido levantado por Dios como Salvador (Hechos 13:23) y que es el Hijo de Dios (v. 33), por el cual «es justificado aquel que cree» (v. 39).

También en la enseñanza (*didache*) apostólica, iniciada desde el principio mismo de la Iglesia («perseveraban en la doctrina de los apóstoles»— Hechos 2:42) se observa la sublimidad divi na con que se presenta a Jesús. En esta labor didáctica ocupaban un lugar importante las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento; pero, como es lógico, se daba preferencia a la transmisión de las palabras y los hechos de Jesús, así como a la interpretación de los mismos, en la que contaban con la asistencia del Espíritu Santo, conforme a la promesa del Maestro (Juan 14:26; 16:13). Los elementos esenciales de la enseñanza en la Iglesia naciente eran prácticamente los mismos que los del *Kerygma* o predicación, y los hallamos ricamente desplegados y desarrollados en los escritos del Nuevo Testamento.

Jesucristo es para los apóstoles y para la Iglesia primitiva el Verbo de Dios encarnado (Juan 1:1, 14), el Hijo enviado por el Padre para ser el Salvador del mundo (1.ª Juan 4:14). Aquel en quien habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente (Colosenses 2:9), el resplandor de la gloria de Dios y la imagen misma de su sustancia (Hebreos 1:3), el que «siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre» (Filipenses 2:6, 7).

Mención especial merece el título de «Señor» —*Kyrios*— que desde el principio la Iglesia dio a Cristo preferentemente. Esta palabra tenía diversos significados. Se usaba para designar al

dueño o poseedor de algo y como forma de cortesía o respeto para dirigirse a una persona, de modo análogo a como lo hacemos aún hoy en nuestro propio idioma. Esa es la acepción del término *Kyrios* en algunos textos del Nuevo Testamento (Mateo 21:30 y Juan 12; 21). Pero en el lenguaje religioso, había adquirido un carácter sagrado, pues se aplicaba a Dios. *Kyrios* es el nombre que, en la Septuaginta, versión griega del Antiguo Testamento anterior a Cristo, aparece en sustitución del nombre de Jehová. También entre los paganos lo utilizaban para referirse a sus divinidades y los emperadores romanos se lo apropiaban al arrogarse honores divinos. Teniendo en cuenta este doble fondo histórico (judío y helénico) en cuanto al uso de *Kyrios*, es fácil deducir que para los primeros cristianos, tanto judíos como griegos o romanos, al hablar del «Señor Jesucristo» pensaban en un Cristo situado en el plano de la divinidad.

CONSECUENCIAS QUE SE DERIVAN DE LA DIVINIDAD DE CRISTO

1) *La autoridad de sus palabras.* Si Jesucristo, como hemos visto, es el Dios-Hombre, el Verbo encarnado, todas sus enseñanzas tienen el sello de una autoridad divina. Lo que Él expresa al hablar no es resultado de disquisiciones filosóficas ni de intuiciones místicas. Es la revelación de Dios. He aquí el propio testimonio de Jesús: «Yo lo que he oído de Él (el Padre), esto hablo al mundo... Según me enseñó el Padre, así hablo» (Juan, 8:26, 28).

Por consiguiente, tanto sus promesas como sus admoniciones, sus ofrecimientos al igual que sus demandas, sus invitaciones amorosas y sus avisos sobre el juicio de Dios, todo debe ser tomado muy en serio. De ello depende nuestro destino. Dar oído al mensaje de Cristo e incorporar a nuestra vida sus normas de conducta es edificar nuestra casa de salvación sobre la roca; lo contrario es construir sobre la arena y acarrearse una ruina irreparable. «El que oye mis palabras —dice Jesús— y no

las guarda, yo no le juzgo; porque no he venido para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien le condene: la Palabra que yo he hablado, esa le condenará el último día; porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me ha enviado me ha mandado lo que tengo que decir y hablar, y yo sé que su mandato es vida eterna. Por eso, las palabras que yo hablo las hablo como el Padre me lo ha dicho a mí» (Juan, 12:47-50).

2) *La eficacia de su misión como Mediador perfecto.* El sentimiento de culpabilidad engendra en la conciencia religiosa una cohibición respecto a la relación con Dios. El hombre que se sabe pecador —y no hay nadie que no lo sea— se ve indigno de acercarse a Él. Le ha ofendido con sus transgresiones y comprende que sólo la reparación o expiación de la falta puede abrir el camino de la comunión con un Dios santo. Pero el hombre es incapaz de lograr por sí mismo tal reparación. Sus mejores obras —en el caso de que realmente fuera posible hablar de «buenas obras»— no podrían tener jamás carácter de compensación por las malas. Como decía el apóstol Pablo, «por las obras nadie se justificará delante de Dios» (Romanos, 3:20).

De esta triste verdad se desprende la necesidad que el hombre tiene de alguien, superior a él moralmente, que actúe como mediador. Así, casi instintivamente, multitud de personas de todos los tiempos han invocado la intercesión de seres semidivinizados para que éstos recabaran eficazmente la misericordia y el favor del Altísimo.

La necesidad a que aludimos es verdadera, aunque el camino que muchos han seguido para suplicarla sea equivocado. De acuerdo con las enseñanzas de Cristo, Él mismo es el único Mediador: «Yo soy —dijo— el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí» (Juan, 14:6). Estas palabras hallan eco en Pedro, el cual afirma que «no hay otro nombre debajo del cielo —aparte del de Cristo— dado a los hombres en el cual podamos ser salvos» (*Hechos*, 4:12) y también en Pablo, quien enfáticamente declara: «Hay un Dios y así mismo un mediador

entre Dios y los Hombres: Jesucristo hombre» (1.ª Timoteo, 2:5).

No es difícil comprender la perfecta eficacia de la mediación de Cristo. Por su condición divina, nada haría en menoscabo de la perfecta justicia de Dios. Por su condición humana, nada dejaría de hacer por amor a los hombres con objeto de asegurar su salvación.[3]

El escritor sagrado de la carta a los Hebreos nos ofrece una magnífica exposición de la obra del gran Mediador basada precisamente en la doble naturaleza, divina y humana, del Hijo de Dios. Aquel que es el resplandor de la gloria de Dios y la imagen misma de su sustancia, y el que sostiene todas las cosas con su palabra poderosa, es el que ha llevado a cabo la purificación de los pecados y se ha sentado a la diestra de la majestad en las alturas (Hebreos 1:3). La encarnación del Hijo fulgura con los destellos más maravillosos de la compasión divina. Cristo no se avergüenza de llamar a sus redimidos «hermanos». Apropiándose un texto del Antiguo Testamento, exclama: «He aquí, yo y los hijos que Dios me dio.» Y «por cuanto los "hijos" participan de la carne y la sangre, así participó Él de las mismas... Tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios en orden a expiar los pecados del pueblo» (Hebreos 2:11-17). Ahora, por cuanto «no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino tentado en todo igual que nosotros, pero sin pecado» podemos acercarnos «confiadamente al trono de la gracia a fin de alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro» (Hebreos, 4:15, 16).

Por otro lado la divinidad de Cristo y lo perfecto de su humanidad confieren a su muerte expiatoria un valor infinito, por lo que «con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados» (Hebreos 10:14). Y ahora, como Mediador, «permanece para siempre, tiene un sacerdocio inmutable, por lo

3. Al expresarnos en estos términos, no seguimos la línea del *Cur Deus homo* de Anselmo, para deducir la divinidad de Cristo de la necesidad humana de un Dios-Hombre Redentor. A la especulación teológica preferimos la exposición bíblica.

cual puede también salvar perpetuamente a los que por Él se llegan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder en su favor» (Hebreos, 7:24, 25).

El apóstol Juan escribe: «Hijos míos, os escribo esto para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos a uno que aboga ante el Padre, a Jesucristo el justo. Él es víctima de propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1.ª Juan, 2:1, 2).

Cuando estas preciosas verdades calan hondo en el corazón del creyente, se intensifican en él la gratitud a Cristo y el espíritu de adoración que se apropia como vehículo de expresión las palabras emocionadas de Pablo: «Me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gálatas 2:20). Aquí se halla la clave para acabar con la incertidumbre que muchas personas tienen respecto a Dios y su actitud hacia el hombre. Como atinadamente señala el profesor H. R. Mackintosh: «La humanidad de todos los tiempos ha centrado su duda final en la cuestión de si Dios —en el caso de que Dios exista— está cerca de nosotros amándonos activamente. Es una pregunta audible en los más hondos susurros de la literatura así como en los experimentos desesperados de súplica de que están repletas las religiones inferiores. Solamente en el mensaje de la identidad de Cristo con Dios se obtiene una respuesta» (*The Person of Jesus Christ*, p. 425).

Me parece adecuado reproducir aquí el testimonio de Elisa Lamas, en el libro de Gironella respecto a la divinidad de Jesucristo:

> «Ese fue durante muchos años mi caballo de batalla. Admiraba la figura humana de Cristo, y no encontraba a ningún otro hombre que pudiera comparársele, pero su divinidad me planteaba terribles problemas. Me resultaba más sencillo creer en un Creador que en un Mediador. Hoy he cambiado. Reconozco la labor positiva de un cierto ateísmo que ha ido despojando la idea de Dios de una serie de características demasiado fáciles. Dios aparece cada vez más lejos, el absolutamente Otro, el incomparable. Ahora comprendo que sí hacía falta un Mediador, alguien que nos presentara el verdadero rostro de Dios de manera accesible. Cristo nos mostró que Dios es amor, y la fe en ese Dios amoroso lo es todo para mí. Cristo dijo que Él es Dios y yo lo creo gozosamente» (p. 311).

De todo lo expuesto sobre la divinidad de Jesucristo, se colige una última consecuencia:

Nuestra enorme responsabilidad en la actitud que adoptemos ante Él

Ya indicamos al principio que la persona de Cristo nos compromete. Cualquier personaje histórico puede despertar en nosotros admiración, simpatía o, por el contrario, menosprecio y hasta repulsión. Pero eso no basta en el caso de Cristo. Él nos exige una decisión vital. A favor o en contra. Cuando se cruza en el camino de alguien y le dice: «Sígueme», no caben las evasiones. Lo seguimos, con todo lo que ello implica, o nos alejamos de Él. Lo aceptamos o lo rechazamos. «El que no está conmigo —declaró Él mismo— está contra mí»

Cristo sólo admite dos actitudes: la del creyente que, a pesar de sus luchas, sus debilidades y hasta sus dudas, se postra ante Él y, como Tomás, exclama: «Señor mío y Dios mío», y la del que, por incredulidad, indiferencia o cobardía, lo despide con una negativa.

De nuestra actitud ante Cristo dependen el curso de nuestra vida en la tierra y nuestro eterno destino.

«A lo suyo vino y los suyos no le recibieron; mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios» (Juan 1:12).

Sirvan de conclusión las palabras de adoración con que Liddon cierra uno de los capítulos de su citado libro:

> «¡Jesús eterno! Eres tú mismo el que nos mandas que te despreciemos o que te adoremos. Tú preferirías que te menospreciáramos como a uno de nuestros semejantes, si no te adoramos como a nuestro Dios. Al contemplar tu hermosura humana y al escuchar tus palabras, no podemos negar que eres el Hijo del Dios Altísimo. Si negamos tu divinidad, no podemos continuar reconociendo claramente

tus perfecciones humanas. Pero si nuestros oídos escuchan las revelaciones de tu grandeza, nuestras almas son ganadas para ti por tu veracidad, tu humildad y tu amor. Convencidos por tus glorias morales... creemos y estamos seguros de que Tú tienes palabras de vida eterna... Realmente Tú eres el Rey de gloria, oh Cristo; Tú eres el Hijo eterno del Padre.»

IV

¿Cree usted que el Concilio Vaticano II ha sido eficaz?

por FRANCISCO LACUEVA

«Mirad que nadie os engañe por medio de filosofías y huecas sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los rudimentos del mundo, y no según Cristo».

(Colosenses 2:8)

I. Opiniones de cien españoles sobre la eficacia del Vaticano II

No es fácil clasificar en grupos la gran variedad de opiniones que los entrevistados por Gironella emiten sobre la eficacia del Concilio Vaticano II. Todo encasillamiento implica el peligro de la convencionalidad. Sin embargo, opinamos que todas ellas pueden encuadrarse en cuatro grupos.

1. OPINIONES QUE INDICAN DESDÉN O DESCONOCIMIENTO

Entre los opinantes de *100 españoles y Dios,* hay quienes no ocultan el desprecio y hasta el sarcasmo hacia el Vaticano II:

> «Así se lo deseo, como para mí» (p. 404).
> «Desconozco los Concilios Vaticanos» (p. 416).
> «Eficaz, ¿para quién?» (p. 519).
> «No tengo mucha idea, sobre este Concilio. Veo que los curas y los católicos vaticanos y españoles han charlado mucho sobre él. No sé...» (p. 506).

Otro sector apoya su desconocimiento en una actitud demasiado frecuente en la Iglesia romana: en lo que suele llamarse «fe implícita», la cual consiste en limitarse a dar por bueno lo que puedan decidir los dirigentes eclesiásticos en materia de doctrina religiosa:

«Creo... a pesar de que algunos han querido hacer decir al Concilio lo que no ha dicho, y desobedecen al legítimo magisterio de la Iglesia» (p. 84).

«Difícil respuesta si nos referimos a puntos concretos y determinados; son los especialistas quienes deben responderla» (p. 546).

«Entiendo muy poco de Concilios... Me limito a observar... a callar, y a obedecer cuanto se proclame desde la Cátedra» (p. 202).

Esta última frase nos recuerda la afirmación de un obispo progresista en la 1.ª sesión del Vaticano II, diciendo que los seglares habían sido en la Iglesia gente de cuatro virtudes: obedecer, callar, rezar y pagar.

2. OPINIONES QUE MUESTRAN FALTA DE ENFOQUE

Un gran número de consultados ha visto en el Vaticano II un abandono de las posiciones dogmáticas tradicionales, en aras del ecumenismo o de la hermandad universal:

«A mi juicio, lo más trascendental ha sido el haber admitido humildemente que sólo conocemos parte de la Verdad revelada» (p. 324).

«El Concilio Vaticano II está tratando de unir a todas las religiones en aquellos mínimos postulados que les son comunes» (p. 62).

«Ha roto las cadenas que suponía el "fuera de la Iglesia no hay salud". ...En resumidas cuentas, todos somos hijos del mismo Padre» (pp. 279, 282).

Sólo un estudio superficial de los documentos del Concilio, junto a un algo que flota en el ambiente sin definirse claramente, ha permitido a muchos católicos y también a muchos protestantes el hacerse la idea de que la Iglesia romana, a través del Vaticano II, ha derribado las barreras dogmáticas en un afán de ecumenismo a ultranza.

Otros han sacado una conclusión demasiado optimista de los afanes renovadores del Concilio:

«Sin duda, el Concilio Vaticano II —Concilio sin condenas— al hacer retornar a la Iglesia de Cristo a su pureza primitiva, ha sido eficaz» (p. 188).

Si por volver a la «pureza primitiva» se entiende volver al paradigma que nos muestra la Iglesia del Nuevo Testamento, no podemos menos de discrepar. Con todos los respetos, creemos que no hay otro método correcto para renovar la Iglesia que el acudir al Nuevo Testamento mediante una exégesis imparcial, que se desentienda de los prejuicios dogmáticos. Y son precisamente estos prejuicios dogmáticos tradicionales los que han impedido al Vaticano II descubrir el concepto bíblico de Iglesia de Cristo.

Hay quien se ha basado en falsos supuestos para atacar al Concilio:

«El Concilio Vaticano impuso la acción caritativa como distintivo del apostolado cristiano. No creo en la caridad, creo en la justicia social» (p. 272).

Efectivamente, el Vaticano II, en su «Decreto sobre el apostolado de los seglares», punto 8, cuyo epígrafe en la edición de la BAC lleva la redacción que Gila transcribe, dice que «todo ejercicio de apostolado tiene su origen y su fuerza en la caridad», pero más adelante añade: «para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable... es necesario... cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia». Nosotros matizaríamos la primera frase diciendo que todo ejercicio de apostolado, ministerio, servicio, etc., tiene su origen y fuerza en «la fe que obra por la caridad» (Gál. 5:6), pero estamos de acuerdo en que la caridad es la reina de las virtudes (V. la 1.ª Carta de san Pablo a los Corintios, cap. 13). Lo que pasa es que muchísima gente toma el vocablo «caridad» en sentido peyorativo, como equivalente a una tacaña limosna que trate de compensar la injusticia social. Nadie ha expuesto mejor el verdadero rostro de la caridad que san Juan en su 1.ª Epístola, 3:16-18:

«En esto hemos conocido el amor, en que Él puso su vida por nosotros; también nosotros debemos poner nuestras vidas por los hermanos. Pero el que tiene bienes de este mundo y ve a su hermano tener necesidad, y cierra contra él su corazón, ¿cómo mora el amor de Dios en él? Hijitos míos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad.»

Cuando el verdadero amor cristiano no lubrifica las relaciones sociales, es utópico pensar en una redención del proletariado mediante el ejercicio de una mera «justicia social». También aquí tiene vigencia el adagio del derecho romano: «*summum ius, summa iniuria*», que podríamos traducir así: el apurar demasiado lo jurídico lleva a la injusticia más intolerable.

3. OPINIONES QUE MUESTRAN UNA SUMISIÓN SIN RESERVAS

En general, este grupo está formado por lo que podríamos llamar el ala progresista moderada del catolicismo español. La mayor parte de estos entrevistados han recibido una formación religiosa «ancha» dentro de la Iglesia romana, y poseen una cultura religiosa suficientemente vasta:

«El avance del Pueblo de Dios es ya irreversible y ninguno de nosotros tiene derecho a dejar que se le agoste la esperanza» (p. 561).

«Los ángeles deben estar contentos con el Concilio. Los que están disgustados son los avestruces» (p. 473).

«Para mí, el C. Vaticano II ha sido más que eficaz, providencial en el más puro sentido de la palabra, o sea cosa de la Providencia» (p. 230).

«Increíblemente, más de lo que hace diez años se hubiera podido soñar» (p. 366).

A nuestro juicio, esta sumisión total a las directivas eclesiásticas muestra claramente hasta qué punto los prejuicios dogmáticos influyen en los más inteligentes miembros de una Iglesia que se afirma como depositaria infalible de la verdad revelada.

4. OPINIONES QUE EXPRESAN CRÍTICA MÁS O MENOS ACERADA Y CERTERA

Dentro de este apartado, podríamos distinguir claramente varios sectores:

A) Hay un pequeño grupo que tacha de «oportunista» al Vaticano II:

«Si ha sido eficaz, me pregunto en qué sentido. Si por eficacia se entiende adoptar la postura oportunista para "que no sea dicho", para que la Iglesia aparezca "también" como socialista, a mi entender, la cronología de los fenómenos histórico-políticos sigue teniendo su importancia. La importancia de estos fenómenos estriba en su oportunidad, no en su oportunismo. Cristo, al fin y al cabo, fue oportuno, históricamente hablando, pero no oportunista» (p. 171).

«En ocasiones me ha parecido anticuado y a veces oportunista» (p. 536).

«Sí y no... Por eso el Vaticano II está siendo, en buena parte, un fracaso; y, a veces, para esos hombres de Iglesia, un oportunismo más para atraer y no conceder» (p. 446).

Creemos que, al menos en parte, este grupo tiene razón; quizás ello fue debido al compromiso entre las distintas tendencias del Aula Conciliar, a fin de sacar a flote fórmulas suficientemente satisfactorias, pero susceptibles de diversa interpretación. Aludiremos a esto de nuevo en la II.ª Parte de este capítulo.

B) Otro sector tacha al Vaticano de indecisión o timidez, de haberse quedado corto:

«Se ha quedado un poco corto, tímido» (p. 541).

«Esta eficacia ha quedado diluida por un terrible mal: la indecisión... La Iglesia católica necesita una reforma profunda en sus hojas, ramas y tronco. El Concilio Vaticano II, tras preparar un clima psicológicamente eficaz, se ha quedado en las hojas...» (p. 28-29).

Un tercer sector piensa que el Vaticano II ha resuelto ineficaz, desfasado o peligroso:

«Yo no he visto aún la eficacia a que se refiere esta pregunta, salvo el despertar de los dormidos, que no es poco» (p. 338).

«Por una parte, la evolución que ha representado el Vaticano II ha pillado a contrapié... a la mayoría de los creyentes... Por otra parte, estimo que... se ha producido tardíamente y de una forma muy lenta» (p. 438).

«Es como si el Concilio hubiera destapado de pronto las tapas de los recipientes en los que permanecían presas y amnésicas las dudas razonables, las dudas presumibles... Desde el Concilio Vaticano II... mi fe tiene que luchar a diario, sin piedad ni cuartel, contra las dudas, contra los matices de las dudas... contra las inquietudes ante la posibilidad de que mi fe fuera excesivamente novelera, excesivamente fantástica. *Esto es terrible*» (p. 567).

Finalmente, hay un cuarto grupo que, por muy diversas razones, se rasga las vestiduras ante los cambios litúrgicos introducidos por el Concilio:

«El misterio, la magia, la universalidad, la *eternidad* del latín, me harán añorar siempre las misas de mi infancia» (p. 151).

«El latín, lengua lejana y esotérica, daba al rito un carácter de misterio que "iba" a lo que decía» (p. 192).

«Las misas en los garajes... no sé. La intención es buena, y algo hay que hacer. Pero la Iglesia debe guardar la forma, debe cuidar su aspecto externo» (p. 453).

Sin entrar en discusiones teológicas sobre la Misa, nos interesa señalar dos puntos con referencia a los últimos textos citados: 1.º, que el culto a Dios «en espíritu y en verdad» puede

ser tributado en cualquier lugar (V. Juan, 4:21-24; Hechos 17:24-28), dondequiera que dos o tres creyentes se reúnen en nombre de Jesús (Mat., 18:20). Una Iglesia puede reunirse en cualquier casa (V. Hech. 2:46; 5:42; Rom. 16:5; Col. 4:15). 2.º, que los cultos en una lengua extraña al pueblo son un contrasentido, ya que los fieles deben comprender el mensaje que se les anuncia y tomar parte activa en el mismo culto, en vez de ser meros espectadores de unos ritos esotéricos o cabalísticos, en que el misterio se reviste de palabras ajenas al hombre de la calle, y que son pronunciadas por personas especialmente consagradas para ello, lo cual supone la institución de una casta mediadora entre Dios y el pueblo, contra el concepto bíblico de sacerdocio, de culto y de mediación en la Nueva Alianza.

2. Nuestro juicio sobre el Vaticano II

1. ASPECTOS POSITIVOS

Una crítica constructiva del Vaticano II implica el reconocimiento de los aspectos positivos que los documentos del mismo nos ofrecen. Podríamos reducir estos aspectos a cuatro. Más que metas conseguidas, son indicios significativos de una tendencia que se abre paso poderosamente en la Iglesia católico-romana. Los evangélicos esperamos mucho más de un Vaticano III (¿y por qué no de un Concilio que lleve el nombre de otro lugar que no sea el Vaticano?).

A) El primer aspecto es el *bíblico.* Una lectura somera de los documentos del Concilio, especialmente de su documento-clave que es su «Constitución Dogmática sobre la Iglesia», muestra un creciente deseo de acercamiento a la Palabra de Dios, para sacar de ella el jugo vital y la base indispensable de toda auténtica Teología. Bien es cierto que, en ocasiones, los textos reciben una interpretación distorsionada y fuera del verdadero contexto; a veces, incluso, dan más bien la impresión de un «muestreo» diplomático de dudosas credenciales. Pero no se puede negar que gran parte de los peritos conciliares y de los modernos teólogos y exegetas modernos católico-romanos ansían una Teología anclada en la Biblia y que se esfuerzan por todos los medios a su alcance en penetrar en el verdadero sentido de las Sagradas Escrituras. Los todavía existentes prejuicios dogmáticos y la intrusión (lenta, pero segura) del Moder-

nismo bíblico en la exégesis católica disminuyen en nosotros el gozo sentido al contemplar el hecho, antaño insólito, de una Iglesia que exhorta, hasta con indulgencias, a leer en lengua vernácula una Biblia, por cuya lectura millares de creyentes murieron otrora en la hoguera.

B) El segundo aspecto es *litúrgico*. La introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia es otro signo positivo, que estimula el acercamiento entre las confesiones cristianas. Sin embargo, esta reforma sigue siendo para nosotros algo superficial, mientras se siga celebrando la Misa como *sacrificio propiciatorio*, en calidad de perpetua representación incruenta del Sacrificio de la Cruz, lo cual vemos claramente contradicho en los caps. 9 y 10 de la Epístola a los Hebreos, amén de que el término técnico «hierús» que designa al sacerdote sacrificante se aplica solamente a Jesucristo en la Nueva Alianza. Ningún otro individuo aparece en el N. Testamento con tal epíteto, mientras que la frase «regio sacerdocio» se aplica a todo el pueblo fiel globalmente (V. 1 Pedro 2:9).

C) El tercer aspecto es el *eclesiológico*. Este aspecto es el más prometedor, pues nos ofrece un gran cambio de decoración en el modo de presentar la autoridad en la Iglesia. De una jerarquía de *dominio* se ha pasado a una jerarquía de *servicio*. Se quiere poner en práctica el título de «Siervo de los siervos de Dios» que Gregorio I usara por vez primera y que, hasta Juan XXIII, tantas veces había sido una mera frase estereotipada, connotando algo muy diferente de una bíblica «diakonía». La Iglesia, en fin, se ha decidido a bajar del pedestal desde el que sólo se intimaba obediencia ciega, para interesarse de veras en los problemas candentes e hirientes del cotidiano quehacer humano. Si miramos al progreso que, en este sentido, se realiza de arriba abajo, todavía queda mucho por andar para llegar a la sencillez de la comunidad primitiva, pero mirándolo de abajo arriba, resulta alentador para nosotros el comprobar cómo la Teología y la Exégesis de vanguardia comienzan a percatarse del

concepto bíblico de «iglesia local» como única concreción visible de esa realidad trascendente que llamamos (con mayúscula) la «Iglesia de Cristo», así como nos parece prometedor el movimiento de «Comunidades de base» que son conscientes de que lo carismático es común a todos los miembros de Iglesia y de que «Iglesia» no es un conjunto más o menos estético de «piedras sagradas», sino un grupo de *personas* reunidas en nombre de Jesucristo (Mat. 18:20).

D) El cuarto aspecto es el del interés profundo en las *realidades terrenas*. Los problemas de la dignidad humana, de la libertad, del trabajo, del dolor, etc., no dejan ya insensible el corazón mismo de la Iglesia para zafarse tras unas Encíclicas de principios abstractos o de soluciones ambiguas y etéreas, situadas allende los problemas concretos de la praxis, es decir, en las nubes. Pero nos tememos que, como el flujo y reflujo de las olas, quizá también aquí el movimiento pendular de la dialéctica actual ha empujado a la Iglesia de Roma hacia el otro extremo. De la separación sacral se pasa ahora al compromiso total; de una ausencia olímpica, a una implicación *eclesial, como tal comunidad de creyentes*, en el humanismo, en el existencialismo, en el socialismo, etc. Desde diversos flancos, son varios los entrevistados en el libro de Gironella que han apuntado certeramente hacia este nuevo extremo de conducta por parte de la moderna clerecía:

> «Muchos sacerdotes de la "nueva ola" han contribuido a desorbitar peligrosamente el problema político en el mundo occidental» (p. 434).
>
> «Ocurre que este cura nuevo... traspasa una cierta raya sutil... Entonces, inexorablemente, deja de ser un sacerdote y se convierte en un revolucionario más» (pp. 555-556).

Sin un afán de generalizar (demasiado simplista), nos atrevemos a decir que, tras la imagen del clérigo preconciliar, encerrado en su sacristía o lanzando venablos de indignación, tras

los visillos de la ventana de su despacho, contra los chicos y chicas que entraban en el baile o el cine fronterizos a la parroquía, o que pasaba cabizbajo y malhumorado junto a la taberna o el bar, se nos aparece ahora un clérigo moderno, tan en los antípodas del anterior, tan comprometido, que ha pasado a inmiscuirse en el guateque, en la huelga o en la guerrilla. Los dos extremos nos parecen igualmente antievangélicos. Admitimos que el cristiano es una persona con dos ciudadanías, la del Cielo y la de su país terrenal. Como ciudadano del mundo, tiene el derecho y el deber de intervenir en los negocios públicos; como cristiano, tiene el derecho y el deber de impregnar de evangelio (con su voz y, especialmente, con el testimonio de una conducta consecuente) todos los aspectos de su vida, privada y profesional; pero no tiene el derecho de comprometer su ciudadanía eclesial en los asuntos temporales: políticos, civiles, sociales, porque esto tendería a escindir y fraccionar el Cuerpo Místico de Cristo, donde no caben partidos, banderías o clases. Y si este *compromiso* eclesial en lo temporal resulta peligroso en cualquier miembro de Iglesia, adquiere un peligro especial y más notorio cuando se trata de los dirigentes de las comunidades eclesiales. No es extraño que esta nueva actitud provoque un tipo nuevo de anticlericalismo.

2. ASPECTOS NEGATIVOS

Aunque, al enunciar los aspectos positivos del Concilio Vaticano II, no hemos podido menos de aludir a sus defectos (el mejor cuadro requiere el juego de luces y sombras), queremos exponer en detalle el juicio personal que el estudio de los documentos conciliares nos ha merecido respecto a siete puntos importantes que estimamos como fallos fundamentales. Recomendamos a nuestros lectores el libro *La Nueva Catolicidad del Catolicismo* (editado por «Sígueme» de Salamanca) del profesor Vittorio Subilia, de la Facultad Teológica Valdense de Roma, quien ha enjuiciado serena y agudamente, sin miedo y sin odio,

las nuevas tendencias plasmadas en los documentos del Vaticano II. No pretendemos seguirle en todas sus ponderadas apreciaciones, aunque le somos deudores en una mayor clarificación de nuestros conceptos, que vamos a exponer.

A) Concepto «encarnacional» de la Iglesia. El punto 8 de la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia» (sin duda, el más importante del documento y, quizá, de todo el Concilio), establece este concepto de «Iglesia» como continuación del misterio de la Encarnación de Jesucristo. Los dos primeros párrafos de este punto merecen transcribirse íntegramente (lo hacemos de la edición de la B.A.C.):

> «Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y de otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo Encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación, unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» (cf. Eph. 4:16).
>
> «Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos como una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de su resurrección, encomendó a Pedro para que la apacentara (cf. Io. 21:17) confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno (cf. Mt. 28:18 ss), y la erigió perpetuamente como *columna y fundamento de la verdad* (cf. 1 Tim. 3:15). Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de san-

tidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica.»

Del estudio de este pasaje se deducen las siguientes consecuencias:

a) La Iglesia de Roma se tiene a sí misma por única mediadora de los medios de salvación. Dicha Iglesia es como el gran «sacramento» (Véase p. 1) primordial o, en frase de O. Semmelroth, como una mano gigante con siete dedos (los siete sacramentos propiamente dichos) con los que prende al hombre para impartirle la salvación. Para nosotros, los evangélicos, esta *necesaria mediación* atenta contra el principio de justificación por la fe sola y contra el inmediato contacto salvífico entre Dios y el hombre.

b) La Iglesia es la continuación de la Encarnación del Señor (según el referido documento), de cuyos dones es depositaria en propiedad, haciendo las veces de Jesucristo hasta llegar a una identidad representativa tan exagerada, que puede decirse que Cristo habla y obra por medio de la jerarquía institucionalizada. De ahí que el Concilio repita una y otra vez el texto de Luc. 10:16: «El que a vosotros oye, a mí oye.» Se pretende que estas palabras de Cristo implican una infalibilidad carismática por parte de los jerarcas, especialmente del papa, al que se supone «Vicario de Cristo». Los evangélicos vemos aquí un falso supuesto y una torsión indebida del pasaje citado. Un falso supuesto, porque Cristo (*Cabeza* y *Jefe*) nunca cede su soberanía de Salvador y Juez a nadie; las cartas a las Iglesias, en Apoc. caps. 2 y 3, evidencian que Cristo sigue siendo el único *Salvador* y *Juez* de las Iglesias (caminando solo por medio de los siete candelabros). Una torsión de Luc. 10:16, porque en ese capítulo Cristo envía a sus *setenta* discípulos (no sólo a los Doce Apóstoles, de quienes se pretende deducir la jerarquía actual) a predicar *Su* mensaje a los pueblos circunvecinos: en tanto ellos prediquen el mensaje de Cristo, quien oye al enviado oye al enviante; ni más ni menos. No se trata allí de una infalibilidad garantizada por un carisma.

c) El Concilio admite que fuera de la estructura visible de la Iglesia de Roma, se encuentran «*ciertos elementos de santidad y verdad*» (por eso, hemos cesado de ser llamados «herejes», para convertirnos en «hermanos separados»), pero estos elementos pertenecen a Roma y, por eso, el Espíritu tira constantemente, por medio de ellos, hacia la unión con la Iglesia de Roma. En realidad, sólo la «buena fe» de cuantos se hallan fuera de la Iglesia romana los excusa de la condenación eterna. Por esa «buena fe» se nos admite como pertenecientes a la Iglesia de Cristo, aunque no *plenamente*. Ahora bien, si las «notas» de la Iglesia romana como única verdadera Iglesia de Cristo, «fuera de la cual no hay salvación», son evidentes a quienes las miren sin prejuicios, según el Vaticano I definió (V. Denzinger, n.º 3013 en la ed. 32ª) y el Vaticano II no ha retractado, ¿qué lugar queda para la «buena fe» en los no católicos?

B) *Del exclusivismo al inclusivismo.* Hasta hace poco, la Iglesia romana marcaba una línea tajantemente distinta entre ella misma y las demás confesiones o religiones del mundo: cuanto no era católico, era perverso. El Vaticano I decía de todos los no católicos: «guiados por opiniones humanas, son seguidores de una falsa religión» (Denzinger, n.º 3014). Ahora, en pleno triunfo de la Teología Dialéctica preconizada por J. A. Möhler y después por J. H. Newman, cuanto hay de bueno en todas las religiones es «católico» con toda propiedad, aunque no en exclusiva. Hans Küng, figura señera en el progresismo reformador de la Iglesia romana, afirma que un escritor protestante nunca comete mayor error que cuando asegura que una determinada doctrina es no católica. Las consecuencias más importantes que de ello se deducen son las siguientes:

a) El campo de la salvación, cuyos medios son administrados por la Iglesia romana, abarca una serie de círculos concéntricos (V. la encíclica «Ecclesiam Suam» de Pablo VI), en los que una mayor aproximación a Roma garantiza una más cercana incorporación a Cristo, pero la línea de fondo se extiende a todos los hombres, incluidos los ateos (Véase p.º 16), con tal

que «se esfuercen por llevar una vida honesta». Dos objeciones vemos los evangélicos en la Biblia contra este «inclusivismo»: 1.ª, Rom. 1:20 llama «inexcusables» a todos los ateos, y el mismo Vaticano I definió que la existencia de Dios era notoria, por las obras de la Creación, a toda inteligencia que razone normalmente; 2.ª, la línea tajante que el Nuevo Testamento traza entre salvo y no salvo, no pasa en *paralelo* ni en círculos concéntricos (en razón de la proximidad a una determinada organización eclesial), sino en función de *meridiano* de un «nuevo nacimiento» (V. Juan 3:3 ss.), que separa radicalmente de «esta perversa generación» (Hechos 2:40) e introduce en la familia de Dios (V. Juan 1:12-13; 1 Jn. 3:1-2).

b) La predicación del evangelio y la administración de los sacramentos adquieren, según la nueva corriente teológica, la categoría de medios, no insustituibles, sino *perfectivos*, para impartir la salvación considerada como elemento *sobrenatural* a un hombre que, con auxilios generales de la Providencia, puede llevar una vida *naturalmente* honesta y así disponerse, de alguna manera, a la recepción de los bienes salvíficos. Pero la Biblia nos enseña: 1.º, que todas las justicias del hombre *natural*, es decir, no regenerado por el Espíritu, son como trapos de inmundicia (Isaí. 64:6); 2.º, que el único e indispensable medio subjetivo de recibir la salvación es la fe personal en el que justifica al impío (Rom. 4:5; Efes. 2:8); 3.º, que, antes del despertamiento producido por el Espíritu Santo para ser regenerados a la vida espiritual, todos estamos muertos en nuestros pecados y delitos (Efes. 2:1 ss.), y un muerto es incapaz de ninguna actividad *viva*, o sea conducente a la salvación. Resucitar, como nacer de nuevo, implican un estado de impotencia radical por parte del sujeto: *nadie se nace a sí mismo.*

C) *La Iglesia, órgano vivo de la revelación divina. La Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación,* del Vaticano II, en su punto 8, dice así:

> «La predicación apostólica, expresada de un modo especial en los libros sagrados, se ha de conservar por transmisión continua hasta el fin del tiempo... Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (cf. Lc. 2, 19: 51), cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios... La misma Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los Libros sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos. Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado...»

Este pasaje requiere un estudio muy cuidadoso, a la luz de las corrientes teológicas en que está inspirado. De este estudio llegamos a las siguientes conclusiones:

a) El mensaje de la Revelación divina, que los evangélicos creemos firmemente, apoyados en la misma Biblia, que está contenido íntegramente en las Sagradas Escrituras,[1] se expresa «de un modo especial» (no exclusivo), según Roma, «en los libros sagrados». Consecuente con esta doctrina, se nos dice en el punto 9 del mismo documento: «Por eso la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado.» ¿Volvemos a la enseñanza de las «dos fuentes de la Revelación» que, a comienzos del Vaticano II, parecía destinada a desaparecer? ¿Ha sido derrotada la tendencia de Geiselmann, Küng y otros, que admitía el «sola la Escritura» de la Reforma? Más bien diremos que la nueva corriente dentro de la Iglesia romana es que la antítesis «Escritura-Tradición» queda superada en la nueva síntesis: «Iglesia». *Sola la Iglesia* es transmisora de una Tradición viva, que incluye los escritos revelados como manifestaciones del *kerygma* cristiano en la época apostólica, no como

1. Nosotros creemos que el «canon de los Libros sagrados» se impuso a la Iglesia, no como un legado de la Tradición oral, sino por la evidencia interna de los mismos libros, que los señalaba como *de origen apostólico* y divinamente inspirados. (Véase el libro de José Grau, *El Fundamento Apostólico*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona.)

documentos de una revelación plenamente cumplida y cristalizada para siempre (Véase Judas 3).

b) Esta Tradición, vehículo vivo de la Revelación, *crece* (según el Vaticano II): 1.º, por la continua penetración en la conciencia de los creyentes; 2.º, por la experiencia vital (podríamos precisar: existencial) de los creyentes respecto a las verdades reveladas; 3.º (y principal), por la proclamación de la Jerarquía, a quien se define como «sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad», o sea en la infalibilidad. También en todo esto se ve la mano de J. H. Newman con su método «teológico» para explicar el desarrollo dogmático: según él, los dogmas, o expresión *explícita* —abiertamente formuladora— de la Revelación divina, *crecen* a partir del conocimiento *implícito* —vital, subconsciente— de dichas verdades por parte del sentido íntimo de los creyentes. Pero, tratándose de un elemento subjetivo, su coordinación unificadora dentro de la comunidad eclesial necesita la función catalizadora y definidora de un centro infalible de unidad: el papa.

c) En contraste con Hebr. 1:1, donde la Revelación divina se da por completada y definitivamente acabada «por medio del Hijo», el Vaticano II habla ambiguamente de que «Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo», de tal manera que la Iglesia entera camina todavía «hacia la plenitud de la verdad». Esto implica una especie de relativismo dogmático, por el que la Revelación no es solamente la manifestación de un mensaje objetivo de hondura inagotable que, en el decurso de los siglos, ofrece nuevos destellos de un contenido infinitamente rico a la experiencia vital de cada creyente, sino que, ya de suyo, es algo vivo e inmanente en la misma comunidad eclesial, hasta crecer progresiva y dialécticamente hacia la plenitud de la misma verdad revelada.

Como cristianos evangélicos, no podemos menos de oponernos a este concepto radicalmente existencialista de la divina Revelación. Creemos que nuestra obligación es «contender eficazmente por la fe que ha sido dada a los santos de una vez por todas» (Judas 3). Creemos, con el testimonio de las mismas

Escrituras y de la más pura tradición primitiva, que la Santa Biblia es el único depósito de la Revelación, y única norma de fe y conducta para todo cristiano. Creemos que el mensaje de la Escritura pone al hombre pecador en contacto salvífico con Dios por medio de la fe; de una fe basada en hechos objetivos y destinada a dar frutos de vida eterna, no en una experiencia subjetiva del creyente, destinada a concretarse en fórmulas dogmáticas, o sea en verdades de fe. Creemos que el Espíritu Santo enseña a todos los creyentes la recta interpretación de la Palabra de Dios (V. 1 Jn. 2:20, 27), cuando se busca su guía con oración, meditación, y estudio paciente y eclesial del mensaje entero. Creemos que sólo la Sagrada Escritura goza de autoridad infalible (V. 2 Tim. 3:16, comp. con Juan 10:35) y no admitimos que los apóstoles tengan sucesores ni en su ministerio específico, ni en el carisma de infalibilidad otorgado por Dios para que plasmaran en Escritura lo que el Espíritu les inspiraba para nuestra salvación, consuelo y enseñanza. El testimonio apostólico, en cuanto *fundamento* de la Iglesia, es irrepetible (V. Efes. 2:20; Apoc. 21:14).

D) *El Vaticano II y el Ecumenismo.* Hay quienes han interpretado los documentos del Vaticano II, especialmente el «Decreto sobre el Ecumenismo», en el sentido de que la Iglesia de Roma está ahora dispuesta a prescindir de dogmas no «esenciales» y a derribar las barreras teológicas que separan a las distintas confesiones cristianas, en aras de la unidad y de un ecumenismo más alerta a los problemas humanos comunes y más atento al amor y al servicio mutuo, que al mantenimiento rígido de una doctrina que, como muchos dicen, es más bien una piedra de tropiezo que un puente de aproximación: algo que divide en vez de unir. Quienes así opinan desconocen los textos y el fondo mismo del Vaticano II. En el párrafo 11, punto clave del documento, el «Decreto sobre el Ecumenismo» dice así:

> «La manera y el sistema de exponer la fe católica no debe convertirse, en modo alguno, en obstáculo para el

diálogo con los hermanos. Es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo, que daña a la pureza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido. Pero, al mismo tiempo, la fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados.»

Es decir, no se trata de orillar el más insignificante punto doctrinal para suavizar aristas o relajar tensiones, sino de presentar *todo* el dogma católico-romano de una forma más profunda, más exacta y más asequible a nuestras mentes. El propio Pablo VI, en su discurso de apertura de la 2.ª sesión del Concilio, el 29 de septiembre de 1963, decía en tono de advertencia que sólo los incautos pueden subestimar:

«Sí, el Concilio tiende a una nueva reforma. Pero atención: no es que al hablar así y expresar estos deseos reconozcamos que la Iglesia católica de hoy pueda ser acusada de infidelidad sustancial al pensamiento de su divino Fundador, sino que más bien el reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial la llena de gratitud y humildad y le infunde el valor de corregirse de las imperfecciones que son propias de la humana debilidad. No es, pues, la reforma que pretende el Concilio, un cambio radical de la vida presente de la Iglesia, o bien una ruptura con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esa reforma rinde homenaje a esta tradición al querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación para hacerla genuina y fecunda.»

Se trata, pues, de un retoque en el perfil y de una moderna decoración en la formulación doctrinal y en el ensamblaje de las estructuras, a fin de que el recién afeitado rostro de la Iglesia pueda resultar atractivo a quienes antaño la abandonaron. Se supone, en fin, que una profunda, exacta y moderna exposición de *todo* el dogma católico no puede menos de convencer, a la larga, a los «hermanos separados». No vemos, así, a una Iglesia que sale al encuentro, que entabla diálogo ante el Tribunal Supremo de la Palabra de Dios, sino a una Iglesia con vencida de su suficiencia, con el «reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial», que no admite apelación ni conoce otro ecumenismo que el puro y simple retorno de los interlocutores al único redil. Al fin y al cabo, ¿no está esto en consonancia con la doctrina establecida en el punto 8 de la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia»? ¿No constituyen, según el Vaticano II, todos los elementos de santificación y de verdad rescatados y atesorados por la Reforma, parte del patrimonio exclusivo de la Iglesia romana que reclaman la devolución a su propietario?

El mismo aire de suficiencia, con la condición implícita de admitir todo el dogma católico-romano, para llegar a la unidad eclesial, se respira en los puntos 19 al 24 con que se cierra el documento sobre Ecumenismo, y que afectan a las comunidades nacidas de la Reforma. Un estudio minucioso de dichos textos sobrepasaría los límites que nos hemos impuesto en la redacción de esta obra.

E) *Subversión del sistema copernicano de la Teología.* Una de las características más acusadas de la nueva Teología católico-romana es su «humanismo». En vez de «teocéntrica», se torna «antropocéntrica». En un artículo para un libro reciente,[2] K. Rahner, máximo pensador progresista de la Iglesia romana, ha dicho que «el hombre ha aprendido imprescindiblemente mucho sobre el hombre, aquello que la revelación cristiana no ha dicho» (p. 40). Y, más adelante, añade: «¿No deberíamos decir que lo que se sabe del hombre se sabe desde él mismo y no desde Dios, al que sólo se sabe desde el hombre?» (p. 42). ¿Es ésta una opinión privada del jesuita alemán? No. Es ya una corriente poderosa dentro del catolicismo, y esta corriente se refleja ya en los documentos del Vaticano II.

Aunque con el tono moderado que las fórmulas de compromiso impusieron en la definitiva redacción de los documentos, este «humanismo» del Vaticano II salta a la vista, especialmente

2. *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo* (Alianza Editorial, Madrid, 1969).

en la «Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual», la cual comienza su proemio a partir del hombre. Igualmente notorio es el contexto «existencialista» de los documentos. Es significativa la cita de Eclesiástico 15:14 («Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión»)[3] en el punto 17 de la referida Constitución Pastoral, así como el carácter de «angustia» que se atribuye al misterio de la muerte humana (punto 18). El temporalismo del Vaticano II también se echa de ver en el modo como el punto 36 habla de las realidades terrenas. La simpatía que la nueva «ola» muestra por el socialismo político, en contraste con la simpatía que los ultramontanos sentían hacia el capitalismo, es otra muestra de la profunda implicación en las cosas temporales introducida por las nuevas corrientes del catolicismo del Vaticano II. Los puntos 63-72 del citado documento son índice del excesivo grado en que la Iglesia se inmiscuye en la estructuración económico-social del mundo moderno.

Como cristianos evangélicos, tenemos el derecho y el deber de puntualizar nuestra posición frente a todos estos «ismos» de las nuevas corrientes:

a) Frente al nuevo «humanismo», afirmamos que Dios sigue siendo el verdadero centro de toda auténtica «Teología» y del propio interés humano. La Biblia comienza diciendo: «En el principio Dios...» (Gén. 1:1). Nadie ha ponderado mejor el valor del hombre que Jesús en Juan 3:16 («Así amó Dios al mundo que le ha dado a su Hijo Unigénito»), pero vemos que este versículo no comienza por «mundo», sino por «Dios».

b) Frente al existencialismo religioso, afirmamos que el hombre no es *pura* existencia ni *pura* libertad. El hombre nace perteneciendo a una naturaleza caída, que nos iguala a todos en la condición de pecadores: «porque no hay diferencia; por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios» —leemos en Rom. 3:22-23. Es cierto que luego arribamos a la

3. Este libro no se halla en el canon palestinense, recibido por la Iglesia a mediados del siglo II, por lo que los evangélicos lo consideramos «apócrifo», en el sentido de no inspirado por Dios.

salvación uno a uno, con todo el énfasis que el distributivo griego «hósoi» implica en Juan 1:12: «A cuantos le recibieron, dioles potestad de ser hechos hijos de Dios»; pero este acontecimiento es obra, antes que de una decisión existencial humana, de una amorosa iniciativa divina: «De gracia sois salvos mediante la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios» (Efes. 2:8).

c) Frente al temporalismo religioso, afirmamos que, en cuanto miembros de Iglesia, estamos en el mundo, pero no somos del mundo; antes bien, hemos sido segregados del mundo: «extranjeros y peregrinos» —en palabras inspiradas de Pedro (1 Pedro 2:11)—, caminamos por el desierto de la vida en constante «éxodo» hacia la Tierra Prometida, «buscando una patria», «la celestial» (Hebr. 11:14, 16), sin zafarnos de lo presente, sino atentos a dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

d) Frente a las excesivas implicaciones de la Iglesia en lo social y en lo político, afirmamos que el Nuevo Testamento no es un manifiesto políticamente revolucionario, ni Jesucristo fue el primer comunista —como alguien ha dicho en el libro de Gironella—, ni siquiera un mero redentor del proletariado, aunque tampoco fue un aliado de los poderosos ni del *statu quo*. El Sermón del Monte, norma suprema del cristiano, se refiere en su primera bienaventuranza (que recapitula todo el Sermón) a los mendigos espirituales que, conscientes de su insuficiencia, se saben dependientes del auxilio de Dios en todo (Véase Sofonías 3:12).

Más aún, Jesús no vino a abolir la lucha de clases ni siquiera a suprimir tajantemente la esclavitud, a no ser la del pecado (Juan 8:32 ss); más bien, sentó unos principios y realizó una obra que atacan los males humanos en su *raíz:* creando un hombre nuevo (Jn. 3:3; Rom. 6:4; 2 Cor. 5:17; Efes. 2:15; 4:24; Col. 3:10), que sigue la verdad en amor (Efes. 4:15), e instituyendo una comunidad de creyentes, en la que se difuminan las diferencias de clase, raza, nación, edad y sexo, para que todos lleguemos a ser miembros ligados a una misma Cabeza-Cristo,

los cuales se sirven, se apoyan, se nutren y se edifican mutuamente, en un crecimiento orgánico mediante el cual, quien más da, más crece, y quien más participa de la mutua comunión en el Espíritu, mejor realiza su personalidad espiritual y su originalidad irrepetible de miembro *distinto* (V. Efes. 4:15-16, así como Romanos 12 y 1 Cor. 12).

No se crea por esto que el Evangelio sólo ejerce su influencia en el coto cerrado de los creyentes. La influencia social de los principios cristianos es superior a la de cualquier ideología humana, porque no se funda en la mera justicia conmutativa, legal, distributiva o social, sino en el amor, que tiende a darse y a dar en vez de exigir, a ponerse en el lugar del «tú» en vez de encerrarse en la concha del «yo», a simpatizar con el miserable y con el desvalido, a ver a Cristo en los «pequeñuelos». El cristiano sabe que «a la tarde seremos examinados sobre el amor», pues el Gran Juicio se realizará sobre cinco pecados de omisión (V. Mat. 25:31-46).

F) *Base humanista de la libertad religiosa.* Los lectores superficiales del documento «Declaración sobre la libertad religiosa» del Vaticano II, piensan que la Iglesia de Roma ha cambiado sus principios en esta materia y que la promulgación de este documento significa la abrogación del «Syllabus» de Pío IX y aún de las definiciones del Vaticano I. Sin embargo, el Vaticano II no afirma que el hombre sea íntimamente libre para profesar la creencia que su conciencia le dicte, sino que, condicionado por el ambiente humanista mundial, rectifica su postura ultramontana del siglo XIX, para abogar por la ausencia de coacción en el ejercicio social y civil de la profesión y expresión pública de sus creencias. El punto 1 de la referida «Declaración» comienza así:

> «De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber.»

Más adelante, dentro de este mismo punto, clave para entender todo el documento, afirma:

> «Como la libertad religiosa que los hombres exigen para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, DEJA ÍNTEGRA LA DOCTRINA TRADICIONAL CATÓLICA ACERCA DEL DEBER MORAL DE LOS HOMBRES Y DE LAS SOCIEDADES PARA CON LA VERDADERA RELIGIÓN Y LA ÚNICA IGLESIA DE CRISTO.»

No se puede decir con más claridad: Continúa en vigor el principio católico-romano de la obligación de todo hombre de abrazar la fe católica, aunque se admite ahora que nadie puede ser coaccionado en la sociedad civil a rendir a Dios un culto que no proceda de la conciencia íntima del deber religioso.

Nos abstenemos aquí de ulteriores comentarios, ya que el capítulo 7 de este libro está dedicado enteramente a este punto de la libertad religiosa.

G) Finalmente, el séptimo aspecto negativo que observamos en los documentos del Vaticano II, y que ha sido certeramente notado por algunos de los entrevistados en el libro de Gironella, es la ambigüedad de muchas de sus fórmulas. Más que en ningún otro Concilio, la redacción de los documentos se ha hecho a base de una especie de compromiso entre las diversas tendencias. No es que en Trento y en el Vaticano I faltasen tendencias dispares, pero allí la oposición fue aplastada a la hora de redactar los documentos.[4] El caso del Vaticano II es distinto. Pequeñas apostillas, destinadas aparentemente a precisar, convierten en vaga y oscura más de una declaración.

Así vemos que, por ejemplo, la importante «Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación», en su punto 8, habla con ambigüedades del crecimiento del dogma, de la «conversación» que Dios sigue manteniendo con la Iglesia, de la marcha hacia la plenitud de la verdad (¿Verdad subjetiva u objetiva?).

4. Recomendamos la lectura del libro *Concilios*, de JAVIER GONZAGA (de venta en las librerías evangélicas).

Lo mismo hay que decir sobre la ecuación «Escritura-Tradición» (¿interpretativa o constitutiva?). Igual ha de decirse del punto 12 sobre los *géneros literarios* que, como en la «Divino Afflante Spiritu» de Pío XII, puede entenderse ortodoxamente, aunque el Modernismo bíblico encontró allí su «caballo de Troya» para penetrar en la ciudadela romana, que parecía inexpugnable tras la condenación del Modernismo por Pío X.

Caso típico es el inciso «por una notable analogía», para matizar la frase «Por eso se la compara (a la Iglesia) al misterio del Verbo Encarnado», del punto 8 de la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia». Cuando sus mismos redactores parecen haber pretendido en este punto imponer la llamada «línea encarnacional», Hans Küng, en su libro *La Iglesia*, asegura, apoyándose en dicho inciso, que el Vaticano II no ha refrendado tal punto de vista. Aunque no estamos de acuerdo con la exégesis que Küng hace de dicho texto, nos alegramos de que, entre los modernos teólogos y exegetas católico-romanos, cunda el concepto bíblico de «Iglesia» enteramente sometida a Jesucristo, como a su Salvador, su Soberano y su Juez.

En ocasiones, las diversas tendencias se compensan en párrafos o capítulos distintos. Por ejemplo, el cap. 2.º de la referida «Constitución Dogmática sobre la Iglesia» comienza hablando del sacerdocio de los fieles en términos que parecerían salidos de la pluma de Calvino, pero a continuación (punto 10) se afirma que dicho sacerdocio difiere «esencialmente» del sacerdocio ministerial o jerárquico y después viene el cap. 3.º en que se remacha la «Constitución jerárquica de la Iglesia» que vuelve a intimar «como objeto de fe inconmovible» los dogmas del primado e infalibilidad del Romano Pontífice (punto 18). Y por si fuera poco, el propio Pablo VI mandó adañir al documento una nota previa en que se enfatiza aún más esta primacía del papa, como contrapeso a la recién estrenada «colegialidad episcopal».

Lo mismo pasó con la Mariología. Sin retirar un ápice de los dogmas marianos ya definidos, los progresistas consiguieron que María ocupase un capítulo más dentro del documento sobre la Iglesia y que apareciese especialmente como modelo de fe obediente y humilde entre los personajes más conspicuos del Nuevo Testamento, como Abraham lo fue entre los del Antiguo, no como un ser de raza superior, gravitando fuera de la órbita del primer Adán. Pero el propio papa, en su discurso de clausura, reservó sus mejores galas oratorias para enaltecer los privilegios de María y proclamarla «Madre de la Iglesia», llegando a afirmar que

> «el conocimiento de la verdadera doctrina católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia» (Documentos del Vaticano II, B. A. C., p. 1037).

¿Será verdad, como aseguraba K. Barth, que María es la clave del catolicismo, con la que el sistema se sostiene o cae?

3. NUESTRA ACTITUD ANTE LA IGLESIA DEL VATICANO II

Este es, a grandes rasgos, el juicio que nos merece el Vaticano II. Si hubiésemos de contestar directamente a la pregunta de Gironella, diríamos que la eficacia del Concilio depende de dos factores: 1.º, de la medida en que sus documentos responden a los problemas actuales del hombre. En este sentido, el Concilio ha intentado un abordaje de las realidades de hoy y un acercamiento hacia todos los hombres de «buena voluntad», como suele decirse —aunque en el Nuevo Testamento la expresión «buena voluntad» se aplica a Dios (V. Luc. 2:14; Filip. 2:13), no al hombre, del que se requiere no la «buena fe», sino la «fe buena» o «celo de Dios conforme a ciencia» (Rom. 10:2), es decir, una creencia de acuerdo con la verdad objetiva. Sin embargo, la Iglesia de Roma hace difícil el diálogo por no renunciar a ser juez y parte y por no escuchar las voces que surgen de su propio seno (ahí están los casos del celibato y de la píldora), mientras se compromete demasiado en las corrientes puramente sociales, económicas y culturales del momento, en vez

de presentar puro y tajante el mensaje del evangelio, válido para el hombre de todos los tiempos. Por otra parte, el mantenimiento a ultranza de su estructura jerárquica y de sus dogmas ya fijados impiden de momento todo diálogo ecuménico sincero hecho a base de la Palabra de Dios pura y simple.

El 2.º factor es la medida en que las conclusiones del Vaticano II se lleven a la práctica, sin inmovilismo ni forzado vanguardismo. En este sentido, todo depende de la docilidad de cada uno de sus miembros y de la entrega y dedicación de cada uno de sus ministros. Por una parte, sus jerarquías deben soltar el lastre secular de privilegios, honores, exenciones, ataduras al poder político y económico, etc. Por otra parte, el pueblo todo ha de tomar conciencia de que son parte integrante del organismo, dejando atrás la distinción tradicional entre «Iglesia que enseña» e «Iglesia que escucha». La mayoría de los entrevistados en el libro de Gironella hablan de su propia Iglesia, de la que se declaran miembros por su Bautismo, como de una entidad ajena, con ciertos defectos en los que ellos no tienen arte ni parte. Claro que ello es un residuo, difícil de eliminar, de la antigua visión de la Iglesia por parte de sus propios miembros. No hay más que ver la interpretación que los Manuales de Teología Romana han venido dando al vocablo «ekklesía» en Mateo 18:17, como si tal término connotara allí una jerarquía, en vez de referirse a toda la comunidad eclesial.[5]

¿Cuál debe ser nuestra actitud, como evangélicos, hacia este fenómeno histórico que lleva el nombre de Vaticano II? A mi entender, debemos huir cuidadosamente de dos extremos igualmente antievangélicos. Ni podemos embarcarnos cómodamente en una nave ecumenicista, en la que la Santa Biblia, entendida como infalible Palabra de Dios, no sea el Tribunal Supremo de toda apelación, ni podemos tomar una actitud meramente negativa, como si el sistema entero fuese producto del Infierno o como si todos sus individuos estuviesen excluidos del propósito divino de salvación de esta humanidad doliente y pecadora.

5. Esta es también la interpretación que de este pasaje da la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia», del Vaticano II, punto 22.

Más aún, nos place señalar el impacto positivo que el Vaticano II ha producido en el círculo de católicos practicantes no anquilosados en sus tradiciones. Las comunidades de base y otros movimientos afines nos confirman en la esperanza de una Reforma católico-romana de abajo arriba. Tales movimientos merecen toda nuestra simpatía. Creemos que en esa esfera, en dirección *evangélica*, se mueve el soplo del Espíritu Santo.

V

¿En qué sentido cree usted que la ciencia, la técnica y la intercomunicación de los pueblos influirán sobre el tradicional sentimiento religioso español?

por JOSÉ GRAU

I. El tradicional sentimiento religioso español

Y, ¿qué es esto?

«No comprendo exactamente la pregunta —confiesa el novelista y ensayista Carlos Rojas—, pues "el tradicional sentimiento religioso español" es expresión harto amplia, donde conviven pésimamente un San Juan de la Cruz y un Torquemada, una Santa Teresa y un Padre León de Guevara S. I. que condenaba en peso toda la literatura» (p. 534).

Obviamente, José María Gironella no podía ofrecer, juntamente con la pregunta, la «explicación» —o mejor dicho: *su* explicación— de este fenómeno que se ha dado en llamar «tradicional sentimiento religioso español», pues de haberlo hecho, hubiera condicionado las respuestas de los interpelados en su libro. Sorprende, no obstante, que casi todo el mundo dé por sabida la definición del talante religioso hispánico. Y, sin embargo, es un hecho que la diversidad de reacciones a esta pregunta presupone una cierta gama de conceptos sobre la religiosidad peninsular en nada acorde sino es, en la inmensa mayoría de los casos, el comprobar unas constantes definidoras en la *superficialidad* y el *fanatismo*.

Se tiene la impresión de que muy pocos de los entrevistados se han parado a pensar en la naturaleza profunda, y las causas, del ser religioso tradicional español. Las respuestas rezuman una vaguedad, casi un esoterismo atávico que, en ocasiones, viene transido de fatalismo. Se diría que somos así porque no podemos ser de otra manera, como si nuestra idiosincrasia reli-

giosa se hubiera fabricado más en las corrientes de la sangre que en las de la historia. Para emplear lenguaje de Eugenio d'Ors, el «tradicional sentimiento» sería en nosotros la categoría, y lo «religioso» la anécdota. ¿Será porque, sin quererlo, la mayoría está pensando en los términos del «Spain is different», atosigados por el «complejo de inferioridad» de los españoles que tan bien ha examinado López Ibor?

Sea lo que fuere, examinemos ahora ese talante religioso del hombre español sobre el que, indefectiblemente, influirán la Ciencia, la Técnica y la Intercomunicación. Ya que mal podremos estudiar dicha influencia si no nos esforzamos en comprender a los que van a ser influidos. Para ello, seleccionaremos las respuestas más cercanas a la definición —pues ni una sola puede ser considerada como perfil cabal y completo de la idiosincrasia religiosa de los españoles—, las que más se aproximan a la explicitación de esta realidad que todos parecen conocer muy bien, pero que nadie —suponiéndola obvia, cada cual según él la entiende— concreta ni en extensión ni en profundidad.

Pese a todo ello, el examen de alguna de las respuestas nos ayudará, sino a definir total y perfectamente la naturaleza de la religiosidad española, sí por lo menos a escuchar la voz de esta misma religiosidad cuando se torna crítica de ella misma y cuando es criticada por los que la abandonaron. Comprobaremos que casi todos los españoles están de acuerdo en calificarla de «*superficial*» y «*fanática*», amén de «*supersticiosa*». No deja de ser bastante coincidencia y unanimidad en una cuestión tan grave y delicada.

Solamente dos de los cien entrevistados —un ex ministro y una escritora— consideran España como un pueblo con «una fuerte formación espiritual, capaz de equilibrar los peligros del excesivo materialismo o hedonismo» (p. 241), o habiéndose ya «unificado demasiado al resto de Europa, para que la pregunta no resulte un tanto fuera de lugar» (p. 585).

Veamos, por el contrario, lo que afirman los demás:

1. «*Un fantasma folklórico*»

«El llamado tradicional sentimiento religioso español es un fantasma folklórico, histórico y capaz de adulterar una cierta verdad religiosa...», opina un pintor en la p. 172.

«...un sentimiento religioso de folklore, de conveniencia social o financiera, o de consuelo paralizante», responde el conocido ensayista y colaborador de la revista «Triunfo», Enrique Miret Magdalena, en la p. 446.

«Eso del tradicional sentimiento religioso español me parece otro cuento. ¿Cuánta gente lee en España los evangelios habitualmente? Gran parte de esa llamada religiosidad española es de forma, no de fondo», declara un doctor en medicina y ensayista en la p. 582.

«He de comenzar por decir que no creo en el tradicional sentimiento religioso español. En España se estudia demasiado el catecismo y se leen muy poco los evangelios y la Biblia», afirma el concertista de fama mundial, Narciso Yepes en la última página del libro.

2. *Superficialidad, superstición y fanatismo*

«...La gran masa de católicos pasivos, los llamados "domingueros", la gradual falta de contacto con la realidad de la religión que le es presentada (por los católicos "activos") hace que su catolicismo, puramente "sociológico" y fundado en la costumbre, se vuelva todavía más superficial y sin contenido, y bascule en la nada a la menor falta de una situación propicia» (Lili Álvarez, deportista p. 47).

El «tradicional sentimiento religioso español —es decir, cerrazón, dureza, intolerancia— ... desconfía *a priori* de los avances científicos, técnicos y de comunicación internacional», escribe Fernando Díaz Plaja, en la p. 193.

«Primero habría que aclarar cuál es el tradicional sentimiento religioso español. Si éste es, como creo, un sentimiento

ciego, es preferible que la ciencia, la técnica, etc., nos lo cambien. Porque no creo en ese sentimiento religioso español de novenas, y procesiones, de afiliación casi política, a un grupo religioso como si fuera un partido político. Desgraciadamente se ha creado en España, y en otros países también claro está, una fe extraña. Yo diría que se ha cambiado la fe por la devoción que es algo inferior, algo limitado. En España hay mucha "devoción", pero hay poca fe. Millones de españoles, y sobre todo de españolas, se sienten devotos de la Virgen del Carmen, de la de Montserrat, de la Macarena, millones de mujeres rezan a Santa Rita o a la Purísima, miles de estudiantes rezan en la víspera de sus exámenes, miles de enfermos ofrecen velas a un determinado santo particular pidiéndole su curación... pero, ¿es esto fe? ¿Es fe en Dios, o son simples derivaciones parciales de una fe que se ha ido debilitando precisamente por eso? El pueblo español, el complejo y al tiempo simplista pueblo español, llegará un día a no creer en Dios pero a "partirse el pecho" luchando por la Macarena» (Federico Gallo, pp. 257, 258).

«...el catolicismo del español medio es más institucional que personal, más hereditario e inercial que fruto de una opción y un convencimiento propios, y... además, está deficientemente ilustrado... Los conocimientos razonados y racionales de su fe que el español medio tiene son casi nulos o en todo caso infantiles y ridículos, al nivel de la creencia en brujas frecuentemente, y desde luego son absolutamente heterogéneos con los conocimientos que posee o va adquiriendo cada día en el plano de la ciencia o de la técnica. Así que la fe ha de parecerse a veces al cuento de Alicia en el país de las maravillas» (José Jiménez Lozano, p. 295).

«Yo soy un poco escéptica respecto al sentimiento religioso del pueblo español. Hay aquí y ha habido siempre, cristianos auténticos, pero también perseguidores de ellos, y mucha falsa religión, mucha ignorancia y supersticiones. Cuando se habla de superstición y religiosidad equivocada suele pensarse en las procesiones teatrales, con vírgenes enjoyadas y encapuchados descalzos bebiendo vino, o en el andaluz que no cree en Dios, pero no aguanta que insulten a la patrona de su pueblo. Yo soy gallega y he tenido ocasión de comprobar hasta qué punto mi país es cristiano por fuera, ha recubierto en buena parte sus ancestrales mitos con un barniz exterior de catolicismo» (Elisa Lemas p. 312).

«El tradicional sentimiento religioso español —bárbaro, inhumano e irracional— ... Simplemente me gustaría que se acabara el fanatismo. A Dios —si es que existe— tampoco le debe hacer mucha gracia» (Adolfo Marsillach, p. 386).

3. «*Nacional-catolicismo*»

«¿Cómo podemos seguir defendiendo nuestro nacional-catolicismo que ya en su formulación se contradice a sí mismo? Creo que ayudará a que empecemos a ser más *cristianos-católicos* antes que *españoles-católicos* como veníamos siendo hasta ahora, con mayor inteligencia cultural y menos formulaciones mítico-hispánicas» (Alfonso Carlos Comín, p. 167).

«Nuestro sentimiento religioso es "nuestro" y lo hemos hecho a nuestro modo.» (Miguel Gila, p. 273).

«La peculiaridad de la religiosidad española se ha nutrido de dos cosas bien distintas: originalidad, de un lado; aislamiento, del otro. El segundo ha llegado a ahogar enteramente la primera, como lo prueba el que la aportación española a lo religioso —desde la teología hasta la novela— sea casi desdeñable después del siglo XVII... estoy deseando que España deje de ser tan "diferente" como ahora dicen, para que empiece o vuelva de verdad a *ser* (Julián Marías, p. 368).

Basten estos ejemplos para comprobar cómo piensan la mayoría de los encuestados acerca de nuestra religiosidad tradicional. ¿De qué manera acusará nuestro pueblo el impacto de la Ciencia, la Técnica y la moderna intercomunicación?

2. ¿Cómo influirán la ciencia, la técnica y la intercomunicación...?

Con la excepción de tres personas (pp. 193, 273 y 570, correspondientes, respectivamente, a un ensayista, un humorista y un crítico literario) que opinan que nuestra tradicional y españolísimo modo de entender la religión no cambiará debido a nuestra «cerrazón, dureza e intolerancia» —dice uno de ellos (p. 193)—, la inmensa mayoría de los interrogados creen, por el contrario, que la influencia de esos tres factores se dejará sentir de manera positiva, imprevisible en algunos casos, pero suavizando muchas aristas y encaminando el talante hispánico por sendas más racionales, tolerantes y humanas.

Sin embargo, otros tres encuestados opinan que dicha triple influencia se ejercerá negativamente y causará más daño que otra cosa al sentimiento religioso (pp. 418, 512 y 516, en donde un dramaturgo, un político y un autor se expresan en estos términos: «es indudable que todos estos tres factores van influyendo negativamente sobre el sentimiento religioso», «influirá desastrosamente si antes no se deshace la ignorancia del pueblo en materia religiosa», «destruyendo ancestrales mitos y tradicionales sentimientos religiosos»).

Desglosemos ahora la opinión mayorista que considera positiva la influencia de la Ciencia, la Técnica y la Intercomunicación:

1. *Crearán una fe más racional*

«oposición a aceptar creencias y costumbres sin explicación racional» (el bailarín Antonio, en p. 58).

«obliga a ensanchar las fronteras mentales de nuestra religiosidad, provocar una necesaria apertura y romper unas murallas que la están asfixiando. Y hacerlo desde aquí, desde nuestra fe» (Juan Gich, p. 264).

«las supersticiones, las adoraciones con apariencia de idolatría, muchas tradiciones sensuales —que inciden más en la vista, el oído y la piel que en los verdaderos sentimientos— serán forzadas a ser contrastadas con los orígenes, muchas veces lícitos, pero desorbitados con el tiempo, que las hicieron posibles» (Torcuato Luca de Tena, p. 339).

«los creyentes que sigan siéndolo lo serán de un modo más responsable, de suerte que la influencia de la época acabará manifestándose positiva» (Joaquín Rodrigo, p. 527).

«deberían ayudarnos a posibilitar el cambio del concepto "religión igual a superstición" por el de "religión igual a autenticidad"» (Antonio Ros Marbá, p. 548).

«fortalecerán a muchos de los que creen sinceramente, pero también que otros españoles alucinados y cegados por la técnica, si no tienen un sentimiento religioso verdaderamente sólido, habrán de sufrir la consiguiente desviación» (Ignacio Villalonga, p. 666).

«nos ayudarán a alcanzar un sentido de la Religión, más hondo y sobre todo, más "natural"» (Narciso Yepes, p. 670).

2. *Crearán un Catolicismo renovado*

Lo que equivale a decir que el proceso iniciado tras el Vaticano II también en España será irreversible, si bien ello supondrá al mismo tiempo el tener que afrontar crisis profundas dentro de nuestro catolicismo (pp. 47, 66, 82, 258, 608),

«lo transformarán —lo están transformando ya—, lo renovarán... y lo robustecerán» (Luis María Ansón, p. 54).

«depurarán la religiosidad, aunque limiten el número de fieles...» (Gerardo Diego, p. 204).

«influirán de una manera muy negativa, enfriando y hasta alejando a las gentes de una fe superficial y sensiblera. La fe consciente y profunda no sólo no sufrirá ninguna clase de trastornos, sino que se robustecerá. Pero de esta fe creo sinceramente que en nuestro país hay poca» (Miguel Fisac, p. 233).

«servirán para depurar el sentimiento religioso español; para liberarle de rutinas; para tornarle más amplio, menos intransigente, más comprensivo; para hacerle ver que no es el catolicismo español más puro ni el más verdadero; para darle profundidad y eficacia renovadora a costa de perder meras apariencias externas» (José M.ª Gil Robles, p. 268).

«favorablemente sin duda, ya que si bien es posible que disminuya el número de creyentes, también tenderán a desaparecer los fanáticos y los que practican la religión por pura superstición. Porque favorecerá la difusión de los conocimientos e investigaciones teológicas y el contacto entre cristianos y creyentes de otras religiones; remozando con ello el espíritu de nuestra Iglesia, elevándola al nivel cultural alcanzado por los pueblos civilizados y haciéndola por tanto más atractiva para nuestras generaciones, tal como deseaba el gran Pastor, Juan XXIII» (Adolfo Ley p. 324).

Quedan todavía otros pequeños grupos de opiniones —generalmente muy matizadas e inteligentes— que, aún considerando a la Ciencia como cosa positiva en ella misma, temen que en España corre el riesgo imprevisible de ser mal entendida y peor asimilada.

3. *Las consecuencias son imprevisibles*

«las consecuencias las considero imprevisibles» (Manuel Blancafort, luego de señalar los peligros del orgullo intelectual, en p. 89).

«lo más peligroso es la Ciencia; y *no por ella misma*, sino por la forma como suelen interpretarse sus aparentes divergencias con la religión» (Carlos Buigas, p. 98).

«Si han cambiado o no las cosas, sólo con moderación po-

dremos hoy decirlo. En la Historia las mutaciones se producen con una inverosímil lentitud. La aparente vertiginosidad de los acontecimientos actuales no debe hacernos demasiado optimistas. En España, de muy antiguos polvos vienen estos lodos» (Antonio Gala, p. 249).

«El interrogante es pavoroso. ¿Está el hombre preparado para asimilar dichos avances? ¿Lo está el hombre religioso español?» (Enrique Monjó, p. 456).

«No lo sé, depende de que el pueblo español asimile esa Ciencia, esa Técnica y esa comunicabilidad con otros pueblos. Debiera asimilar antes la Ciencia y la Técnica, la cultura en una palabra, que el estilo y la idiosincrasia de otras naciones. Si es al revés caeríamos en la anarquía... La tradición religiosa se convierte fácilmente en hoguera. Conviene no olvidarlo» (Ana Mariscal, p. 372).

«Esta es una pregunta que me vengo haciendo desde hace años, sin que me atreva a darme a mí mismo una contestación sobre ella... España es muy tradicional en algunas cosas y muy poco en otras» (Juan José Ibor, p. 333).

Esta inseguridad en cuanto al futuro, la impotencia de predecir las consecuencias de la mutación tecnológica de nuestro tiempo, contrasta con las afirmaciones de quienes piensan que el influjo será tan grande, y tan decidido, que el tradicionalismo religioso se convertirá prácticamente, en otra religión. Son los que imaginan que la Ciencia, la Técnica y la intercomunicación posibilitarán la formación de nuevos «credos».

4. *Posibilitarán la formación de nuevos «credos»*

«Lo que yo veo más próximo aquí y en otras partes, es la sustitución de las creencias milenarias, por otras modernas elementales y de menos duración» (Julio Caro Baroja, p. 142).

«será algo diferente» (Salvador Dalí, p. 181).

En esta postura uno no sabe qué pensar: si los juicios se deben a un estudio serio de la cuestión, o, por el contrario, si

no reflejan más bien el deseo —consciente o no— de los propios interrogados, aunado a una formidable carga de ingenuidad, hija a su vez de una fe ciega en un indefinido —y menos valorado— progreso científico. Así, Guillermo Díaz Plaja parece llegar a dicha conclusión por lo que podríamos llamar «cosmología-ficción», José M.ª Pemán por el llamémosle «ecumenismo-ficción» y tanto Enrique Romero como Mary Santpere —juntamente con el ya mencionado Julio Caro Baroja— se dejan llevar por la simple y pura «Ciencia-ficción».

Precisamente, creemos que las respuestas más inteligentes y agudas son las de quienes, valorando positivamente el influjo de la Ciencia, la Técnica y la Intercomunicación de los pueblos, y eludiendo fáciles y excesivamente tajantes previsiones, señalan al mismo tiempo los posibles peligros de endiosar la ciencia, con lo que simplemente sustituiríamos una superstición por otra. Sin embargo, nos ocuparemos, de ellas más adelante.

3. Reflexiones evangélicas en torno al tradicional sentimiento religioso español y sus posibles evoluciones

1. Reflexiones sobre el talante religioso hispánico

No es éste el momento, ni el lugar, para embarcarnos en un estudio a gran profundidad sobre el tradicionalismo religioso en nuestra patria, o lo que se entiende por el mismo.

Dada la casi absoluta unanimidad en señalar que la *superstición*, la *superficialidad* y el *fanatismo* constituyen tres de sus ingredientes más característicos —y hasta, quizá, más acusados—, que contrarrestan incluso aquellos aspectos positivos que, algunos, creen ver en nuestra idiosincrasia religiosa, dada esta casi total coincidencia no vamos a ser nosotros quienes la pongamos en tela de juicio, máxime si se recuerda que nosotros, los protestantes españoles, podríamos ser testigos de primera fila de esa triple configuración de la religiosidad tradicional luego de haber sido, durante bastante tiempo, sus víctimas.

No vamos, pues, a discutir esos rasgos de la *naturaleza* religiosa hispánica que se viene a llamar tradicional. Ni siquiera a trazar un esbozo de la misma o de su desarrollo a lo largo de nuestra historia. No obstante, sí debemos hacer algunas observaciones, plantear unas cuestiones que juzgamos ineludibles —y que hasta ahora, por lo menos en lo que va de cuatrocientos años para acá, han sido camufladas— para entender mejor, no sólo la manera de ser del sentimiento religioso español, sino, sobre todo, sus *orígenes* y su inspiración.

Es sintomático el hecho de que ninguno de los entrevistados ha llamado la atención sobre el particular; sintomático y paradigmático del éxito que la enseñanza de la historia, y de la cultura en general, en manos de la Iglesia romana, ha obtenido en nuestra patria, sobre todo a partir del siglo XVI.

1. *Nos falta la memoria histórica*

Un estudio sociológico serio, y sereno, debería tratar de responder a estas preguntas sin más dilación, antes de achacarlo todo al talante peculiar de los españoles:

> ¿Ha sido el tradicional carácter español el que ha convertido el catolicismo en algo *sui generis* al llegar a nuestras latitudes, o más bien fue la cristiandad romana la que aportó algunos de los elementos que iban a moldear, por lo menos en parte, nuestra religiosidad?
>
> ¿Somos tan originales que nos hemos fabricado una forma especial de catolicismo o, por el contrario, fue la especialísima manera romana de entender la cristiandad la que transformó nuestra original y antigua creencia?
>
> Si es cierto, como afirma Julián Marias (p. 368) que el aislamiento —sobre todo a partir del siglo XVII— ahogó nuestra originalidad, preguntémonos: ¿Surgió este aislamiento de la evolución natural de nuestras tradicionales vivencias religiosas, o más bien nos fue impuesto como resultado inevitable de nuestra fidelidad a Roma, luego que nuestros teólogos en Trento (con la excepción de los jesuitas) libraron (pese a Menéndez y Pelayo) su última batalla para detener las avasalladoras exigencias de supremacía del Vaticano?
>
> ¿No nos dice nada el hecho de que nuestra decadencia cristiana, coincidente con el apogeo de nuestro «tradicional sentimiento religioso», corre paralela al período postridentino que ha mantenido en letargo —según una perspectiva bíblica— a todo el catolicismo mayoritario, y no sólo al español, en todo el mundo? Si exceptuamos los grupos minoritarios de católicos que han tenido que convivir con mayorías protestantes, acusando su influencia y su «competencia», si exceptuamos estas catolicidades minoritarias, el catolicismo «tradicional», a partir de Trento, presenta rasgos comunes en muchos países. Mucho de lo que hoy menospreciamos del catolicismo hispánico (procesiones, novenas, exvotos, proliferación de la imaginería religiosa y toda suerte de «devociones» y prácticas piadosas) no es difícil hallarlo igualmente en el polaco, el irlandés e, inclusive, entre los suizos de habla alemana en aquellos cantones donde los católicos son mayoría. Recuerdo la visita que hice a un famoso santuario mariano en el cantón de Friburgo que me hizo recordar Montserrat en multitud de aspectos, con inclusión de una virgen negra. ¿Vamos a poner en la cuenta de lo hispánico lo que es deuda del catolicismo romano en todas partes donde imperó en los últimos cuatro siglos? ¿No es esto cargar en exceso la responsabilidad del pueblo español...? ¿No nos invita la historia más bien a compartir estas responsabilidades...?

Lo lamentable es que somos muy desmemoriados cuando de historia del cristianismo se trata. Está bien, si así lo quiere la mayoría católica actual, que «seamos más papistas que el Papa», pero a los evangélicos españoles nos parece excesivo el que nuestro pueblo, en eso del «tradicional sentimiento religioso español» tenga que cargar con culpas ajenas o con las que deben compartirse.

De ahí que, inevitablemente, tengamos vocación de despertadores de la conciencia, no sólo bíblica, sino histórica.

Recordemos que durante siglos convivieron sin dificultad en la península musulmanes, judíos y cristianos. Cierto que hubo una Reconquista —si bien compartimos con Ortega y Gasset la duda de que el término «Reconquista» sea el más acertado—, hubo lucha entre estos tres estamentos de la población hispánica, pero tanto más cierto es que los períodos de convivencia y armonía son tan extensos —y acaso más profundos— que los del combate. Y si de este período nos trasladamos, hacia atrás a la era visigótica, salvo algunas excepciones propias de los tiempos —¡y casi siempre por influencias ajenas!— la concordia entre judíos y cristianos es también patente.

Cabe la pregunta, con toda lógica: ¿Dónde estaba entonces

el «tradicional sentimiento religioso español» compuesto de intolerancia y fanatismo? ¿No será que no es tan «tradicional» como, demasiado a la ligera, se supone? Ésta es la deducción de buen número de historiadores extranjeros.[1]

¿No se olvida con demasiada facilidad que el cristianismo español fue católico antes de transformarse en romano? ¿No es injusto el olvido, no ya de lo que fue, sino de lo que *significó* la liturgia y la ley mozárabes?[2]

¿Qué Iglesia es más «tradicional», la antigua católica, conciliar (la de los concilios de Toledo y de los primeros ecuménicos), episcopal y sinodal, o la posterior católica-romana, latinizada y sujeta al Vaticano? ¿A cuál de ellas —o en qué parte proporcional— les atribuiremos el talante religioso tradicional de los hombres y las mujeres de España, tal como los entendemos hoy?

Evidentemente, la cosa no es tan simple como para eludirla mediante tópicos y lugares comunes. Y el calificativo de «tradicional», lejos de aclarar, embrolla la discusión. Dice Antonio Gala (p. 249): «En España, de muy antiguos polvos vienen estos lodos.» Bien, pero ¿cuán antiguos son estos y aquellos lodos y a quiénes les va mejor el calificativo de «tradicionales»?

En cualquier caso, la maternidad del «sentimiento religioso tradicional español» no está clara, ni mucho menos. Y allí donde históricamente resulta diáfana, los prejuicios dogmáticos la han oscurecido.

Mas, no sólo padecemos amnesia histórica, sino que sufrimos igualmente de retraso histórico.

1. Cf., por ejemplo, JOHN D. HUGHEY, *Religious Freedom in Spain*, Carey Kingsgate Press, London, 1955.

2. Cf. DUCHEAN, *Histoire ancienne de l'Eglise;* MASDEU, *Historia crítica de España;* J. GONZAGA, *Concilios* 2 Volms., especialmente Apéndice 2: «La Antigua Iglesia Española y los Concilios evangélicos de España, cuando rechazamos las ingerencias papales, quizá no seamos muy fieles, religiosamente hablando, a nuestros padres, pero lo somos a nuestros abuelos» (p. 1060).

2. *Nos falla el paso histórico*

Quizá porque también el pulso anda mal. Lo cierto es que aquí comienzan a ser de moda actitudes y postulados que en otras partes son ya anacrónicos.

En muy pocos países es necesario hoy hacer gala de ateísmo para demostrar que política y socialmente se es de ideas «avanzadas». No es insólito, sino todo lo contrario, el escuchar en muchas latitudes expresiones como éstas: «Soy conservador en teología y progresista en política.» Mayormente en países de impronta protestante. Ello se debe a que estos pueblos no han padecido la estéril controversia entre «clericalismo» y «anticlericalismo». No hay anticlericales porque tampoco hubo apenas clericalismo.

Por el contrario, entre nosotros —pese a las pretensiones de alcanzar el nivel europeo— los que se precian de ser más cosmopolitas suelen ser los que más alarde hacen de incredulidad y anticlericalismo (porque su falta de fe toma más el aspecto de un resentimiento en contra del catolicismo y otras ideologías consideradas afines, que no un ataque directo en contra de Dios, si bien el impacto anticlerical es lanzado a rebotar en contra de la misma idea de la Divinidad), no por modas asumidas en el exterior simplemente, sino para que los de dentro se enteren mejor de su «falta de prejuicios», sus «ideas avanzadas» y su «estar al día».

Esto nos lleva a otra consideración:

3. *Nos sobra snobismo*

Son muchos los artistas, los actores, que hacen gala no sólo de su agnosticismo, sino de su ateísmo radical (por ej. Juan Manuel Serrat, p. 625; Francisco Rabal, p. 513; Adolfo Marsillach, p. 381). Así mismo, escritores como Baltasar Porcel (p. 503), y otros artistas jóvenes como el escultor José María Subirachs (p.

631) pretenden pasar de contrabando su superficialidad y snobismo mediante «ocurrencias» y laconismos que a ellos se les antojarán geniales, pero que rezuman ignorancia del tema —o los temas— por todos los poros, y claudicación ante las modas y los modos de nuestro tiempo.

Tiene razón el pintor J. J. Tharrats (p. 644) cuando declara: «Puede que decepcione a más de uno (él sí cree en Dios), porque los personajes simpáticos, los que están de moda, principalmente si son artistas, son los que se declaran abiertamente escépticos, incrédulos y positivistas. En una sociedad volcada cada vez más hacia las izquierdas —izquierdistas por la sencilla razón de que todos los gobiernos del mundo son derechistas y porque la prodigalidad de bienes de consumo ya empieza a fastidiar— ser creyente está visto con un poco de ironía.»

Ciertamente, algunas de las respuestas de estos artistas —¡no sólo las de Dalí!— son tan desconcertantes que uno llega a dudar si fueron pronunciadas con seriedad y queda siempre la sospecha de que ni sus mismos autores acaban de creerse lo que dicen respecto a Dios, a Cristo y al cristianismo en general, que —dicho sea de paso— conocen bien poco, si no es a través de tópicos. Creemos que estas personas abusan de sus críticas al «sentimiento religioso español» por cuanto sus «opiniones» no son mucho más ilustradas que las de la «fe del carbonero» que tanto denigran.

Mientras en Suecia el más importante de sus directores cinematográficos, Igmar Bergmann, y en Italia Passolini, se dedican a hacer un cine que plantee los problemas religiosos de nuestra época, sin ser él creyente, algunos de nuestros «progresistas» directores de cine prefieren inhibirse incluso de un cuestionario como el que presenta Gironella en su libro. En efecto, nos cuenta Gironella, en el Prólogo, que recibió esta respuesta, entre otras de los que se negaban a cumplimentar sus preguntas: «Acostumbrado a rodar películas, al leer sus preguntas me ha parecido que desfilaban ante mí una serie de fantasmas. La problemática de su cuestionario, y se lo digo sin ánimo de molestarlo, resulta anticuada, y por supuesto, anterior a la invención

del cine, que es a lo que me dedico.» Así mismo, el pintor Modesto Cuixart, afirma: «El hecho de proponer esta cuestión implica, a mi juicio, una forma de pensar no demasiado adecuada a nuestro siglo XX, preñado de dudas eficaces» (p. 170). ¡No sabíamos que la invención del cine hubiese terminado con la problemática teológica y filosófica que ha preocupado a los hombres de todos los siglos! Tampoco estamos nosotros muy seguros de ello, pese a la suficiencia del desconocido cineasta. Lo que sí estamos comprobando es que el snobismo puede hacer decir muchas tonterías, incluso a personas que en su profesión son eficaces y sensatas. En cuanto a las «dudas eficaces» de Cuixart, bástenos remitirle el profundo estudio del doctor Francis A. Schaeffer para que compruebe por sí mismo en qué radica sustancialmente esa pretendida «eficacia».[3]

No obstante, quizá sea en esta esfera del arte y los artistas donde realmente estamos más «a nivel europeo». Recuerdo una conversación sostenida con un eminente químico inglés —catedrático de universidad y colaborador en algunos proyectos científicos de rango internacional— hace tres años, el cual me aseguró que hoy días los incrédulos no se hallan en las filas de los hombres de ciencia, sino más bien entre los artistas. Más de la mitad de los científicos del mundo de habla inglesa —afirmó— son creyentes y un buen número de ellos cristianos convencidos. Entre los artistas y literatos la proporción es inversa. Si no exactamente «a nivel europeo» por lo menos nuestros artistas se hallan «a nivel anglosajón». ¡Algo es algo...!

2. Reflexiones sobre la posible evolución del tradicional sentimiento religioso español.

En estos últimos años —¿por qué sólo desde hace pocos años?— los obispos españoles vienen denunciando la poca dimensión social de la fe tradicional nuestra. El individualismo

3. Francis A. Schaeffer, *Huyendo de la razón*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1969.

característico de la península ha alimentado una fe demasiado particular y sin ánimos de proyección comunitaria; se ha hablado mucho de pecados personales, pero muy poco de pecados sociales. Esto, hoy, resulta claro para todo el mundo. Y, en recientes declaraciones episcopales, se repite una y otra vez.

En el mes de octubre de 1965, con motivo de la II Conferencia Nacional de Ministros del Evangelio, que reunió en Madrid a más de doscientos pastores, misioneros y responsables de las Iglesias protestantes, José M.ª Martínez —presidente de la Federación de Iglesias Evangélicas— pronunció una conferencia sobre el tema «El Evangelio y la idiosincrasia del español» en la que, entre otras interesantes cosas, afirmó:

> «Predomina en la religiosidad hispana una honda preocupación por la vida de ultratumba. El español teme el infierno, no el pecado. Tiene, como muy bien lo ha expresado Juan Mackay, "ansia no de regeneración, sino de inmortalidad". Los españoles no sólo rezan por los muertos; en muchos casos se les recuerda en una devoción rayana en el culto. España es el país que exhíbe las más suntuosas tumbas y en memoria de sus muertos construye los más impresionantes monumentos. Esta preponderancia de la inquietud por "el más allá" contrasta en multitud de españoles con su preocupación en cuanto al "más acá" y a los aspectos morales del cristianismo. No es cosa grave —opinan— vivir como un "don Juan" o quebrantar todas las leyes divinas, mientras pueda disponer de unos momentos, antes de dejar este mundo, para arrepentirse y hacer las paces con Dios. La religión es una ayuda para "bien morir" más que para "bien vivir"».

Pensamos que, este aspecto antisocial y antisecular del tradicional modo de sentir la religión los españoles, es el que mayores consecuencias pueda tener para determinar la influencia que la Ciencia, la Técnica y la Intercomunicación ejercerán —ya están ejerciendo— sobre él.

El materialismo y el hedonismo contemporáneos intentan soslayar la realidad de la muerte. El «bien morir» como necesidad que hay de prever, ya no preocupa como antaño. El fe-

nómeno es universal. Y en la actualidad está llegando a nuestras tierras. Si a ello se une el hecho de que la moralidad cristiana —es decir: las normas para la vida y la convivencia «en el más acá»— jamás ha interesado seriamente al pueblo (hablamos en términos generales, desde luego) o por lo menos no ha visto en ella nada atractivo ni capaz de ser fuente de promoción, tenemos —y tememos— que el impacto de la era tecnológica pueda hacer bascular nuestros tradicionales sentimientos. Y aunque no nos gustaría ser profetas, es posible que, perdido el temor del más allá, el español medio aboque en su ateísmo tan superficial y fanático como lo fue su anterior «teísmo». El lenguaje de algunos incrédulos —no sólo en el libro de Gironella, sino en las múltiples vertientes de expresión que se les abren hoy— invita a recoger datos para elaborar el futuro «tradicional sentimiento ateo de los españoles» compuesto, exactamente como su contrapartida, a base de superficialidad y fanatismo.

España corre mayor peligro en este sentido que los países del norte de Europa, por ejemplo, y que suelen tenerse como la avanzada del descreimiento. Es así porque, en estos países, el cristianismo ha sido conocido no sólo como una medicina para la hora de la muerte, sino como un impulso vital que ha moldeado la sociedad. No olvidemos que la promoción de los laicos, de la que tanto se habla hoy en ámbitos católicos, hace cuatro siglos que fue lanzada por los reformadores mediante la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes. Aún más, cuando tanto se habla hoy de *sacerdotes-obreros*, no estará mal recordar que la doctrina protestante es mucho más radicalmente revolucionaria, pues aboga por *obreros-sacerdotes* (es decir: que todo creyente, en la esfera y estado a los cuales sea llamado tiene una encomienda sacerdotal que cumplir para ser luz en medio de sus semejantes). En los países donde el protestantismo ha dejado huella, incluso los no creyentes aprecian las aportaciones de la Reforma a la Cultura, las Artes y hasta al mismo desarrollo científico, del que fue impulsadora.[4] Al no existir en

4. *Actualidad y catolicidad de la reforma*, Cap. V. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1967.

la actualidad ningún anticlericalismo resentido, tampoco se dan tantas probabilidades de caer súbitamente en un ateísmo militante como en nuestras latitudes.

Como señala muy bien Carlos Buigas, «lo más peligroso es la Ciencia; y *no por ella misma,* sino por la forma como suelen interpretarse sus aparentes divergencias con la religión» (p. 98).

Son muy pocos los que como el psiquiatra José M.ª Rodríguez Delgado puntualizan: «la opinión de un hombre de ciencia sobre problemas fuera de su especialidad tiene un valor limitado y simplemente refleja la evolución y los conflictos del ambiente ideológico a través del filtro de formación —o de deformación— personal» (p. 522).

La corriente general se mueve en dirección contraria a esta prudencia verdaderamente científica. Lo que impera ahora, como escribe acertadamente el dramaturgo Víctor Ruíz Iriarte, es el signo contrario: «Hay que estar ciego para no advertir a nuestro alrededor cómo crece esta nueva beatería de la Ciencia, ante la cual sólo resiste impávida e insobornable la otra beatería, la religiosa, que por desgracia tan escasos argumentos válidos aporta para la defensa de la auténtica fe. En particular, entre nosotros, el derrumbamiento religioso será más aparatoso... Porque, si, en efecto, los españoles constituimos un mundo de sentimientos vigorosos y profundos, también es cierto que somos un tanto versátiles... Para los ánimos ligeros que tanto abundan, para ese semiculto, eterno sorprendido, consumidor infatigable de sabidurías fáciles y superficiales que con mucha frecuencia se da en estas tierras, en la izquierda y en la derecha, la irrupción de la Ciencia con su hechicería, provocará una inaudita conmoción íntima. Y de resultas, con el descubrimiento de la última pretendida verdad, el desencanto y el desconsuelo. Preparémonos a formar parte de una sociedad —está ahí, ya se anuncia— regida en las conductas, en las ideas y aún en los sentimientos por un desenvuelto y frío ateísmo. Pero más tarde, cuando pase el tiempo —¿quién sabe si poco o mucho?— quizás en el pleno éxtasis jubiloso de la Ciencia, los hombres buscarán de nuevo a Dios. Le necesitarán.» (pp. 556-558).

En el mismo sentido se expresa el escultor Federico Marés: «Mucho me temo, no obstante, tal como andan las cosas, que la supremacía que se pretende dar a la Ciencia y la preocupación en no pocos casos desorbitada por el tecnicismo, nos conduzca de una manera lenta, pero irreversible, a una materialización en detrimento de los más puros valores del espíritu» (p. 361).

3. Reflexión crítica y dolorosa.

Pese al avance del ateísmo y a su muy posible popularidad en el futuro inmediato, permanecerán los núcleos de creyentes con una fe depurada, más consciente y más cargada de responsabilidad. Irá desapareciendo, o al menos dejará de configurar la imagen clásica del ser religioso español, el modo tradicional y emergerá un «nuevo» catolicismo; es decir, una manera renovada de entender y vivir el cristianismo a la manera conciliar.[5]

Es ahí donde surge nuestra reflexión más crítica y dolorosa. Los lectores del capítulo escrito por Francisco Lacueva acerca del Concilio Vaticano II, podrán imaginar en qué dirección apuntamos.

Al cristianismo hispánico —y ahora ya no nos referimos al «sentimiento tradicional» del mismo, sino a los espíritus que viven la preocupación de su remozamiento— a la religiosidad hispánica le faltan *perspectivas bíblicas.* Para nosotros, ésta es la comprobación más lamentable. Sin incentivos, sus instrumentos e inclusive sus ilusiones son humanas —humanistas, si se quiere— más que bíblicas y trascendentes. ¿Será una reacción frente a la preponderancia del «más allá»? En cualquier caso, para un cristiano, su aportación secular sólo tiene sentido si es hecha a partir de la Biblia, de lo contrario pierde su característica propia y convierte el cristianismo en «otro humanismo» puro y simplemente.

El periodista y escritor Emilio Romero, subraya: «no pasamos por un momento de fe religiosa. La revolución del bienestar

5. Vittorio Subilia, *La nueva catolicidad del catolicismo.*

entibia los sentimientos religiosos. Por otro lado, los aspectos misteriosos que hay siempre en las religiones los desvela la Ciencia. Pienso que la religión necesitará en un futuro inmediato plantear su problemática respecto al hombre y a la salvación desde otras bases que las actuales» (p. 538). Exacto, replantear la problemática del hombre y su salvación desde *otras* bases. Esta es la cuestión; pero, ¿desde qué bases? A ninguno de los entrevistados se le ha ocurrido pensar que tal renovación y replanteamiento debiera tener como primer motor y piedra de toque la autoridad de la Palabra de Dios. Ésta es la más dolorosa comprobación que hace el lector evangélico del libro de Gironella.

«Hay que salir de este atasco y a ello puede ayudarnos la Intercomunicación entre los pueblos y la Comunidad universal de la fe... Actualizarán (la Ciencia, la Técnica y la Intercomunicación) de manera más viva el sentimiento religioso haciéndolo responder a las necesidades, a los problemas y a los hombres de nuestro tiempo», escribe el poeta y ensayista Luis Rosales (p. 551). Observemos que los instrumentos de la renovación religiosa apuntados aquí son las técnicas de la comunicación de masas y una vaga relación con la más vaga «comunidad universal de la fe»; todo ello nos responsabilizará frente a nuestro prójimo —algo realmente positivo—, pero ¿qué respecto a la responsabilidad que tenemos frente a Dios y su Palabra que nos interpela?

Otro ejemplo de esa ausencia de perspectivas bíblicas nos la ofrece Narciso Yepes, cuando opina: «Es indudable que la ciencia, la técnica y la intercomunicación de los pueblos nos ayudarán a alcanzar un sentido de la religión más hondo y sobre todo, más "natural"» (p. 670). (Advertimos que el entrecomillado es del propio Narciso Yepes.)

La mayoría se alegra ante las perspectivas de un futuro cristianismo menos intolerante, una forma de catolicismo que informe más positivamente en el tradicional sentimiento religioso de los españoles; todos lamentan el fanatismo pasado y saludan con alborozo la llegada de la nueva trinidad —Ciencia, Técnica

e Intercomunicación— si ha de significar la liquidación definitiva de la superstición y la cerrazón. Pero nadie espera ni desea conscientemente un cristianismo más bíblico. ¡Simplemente, los españoles quieren ponerse al día, y esto es todo!

Nuestro cristianismo será posiblemente menos supersticioso, menos fanático y mucho más atractivo, pero si no es bíblico seguirá siendo igualmente superficial. Y entre la superficialidad de los ateos y la de los «religiosos», adivinamos la asfixiante atmósfera de ignorancia básica de Dios, y de su Palabra, en que seguirá viviendo nuestro pueblo.

4. Ciencia del hombre y Ciencia de Dios

Antes de decir algo del mensaje de la Palabra de Dios para nuestro tiempo, convendrá precisar algunos conceptos acerca de las relaciones entre la Ciencia y la Biblia.

En el año 1966 se celebró un encuentro entre teólogos evangélicos y científicos en Estados Unidos para estudiar juntos el tema, «Fe Cristiana y Ciencias Naturales». El problema básico que afrontaron fue propuesto en la pregunta: ¿Hay contradicciones entre las ciencias naturales de nuestro tiempo y la Biblia? A lo largo de las discusiones, todos llegaron a este resultado: «Si de lo que se habla es exactamente de las ciencias naturales de nuestro tiempo, no hay desacuerdos ni contradicciones con la Biblia.»

Un matemático precisó más: *No hay conflicto —dijo— entre la Biblia y las Ciencias Naturales: se produce el conflicto entre lo que las gentes piensan que la Biblia afirma y lo que suponen que las Ciencias Naturales enseñan.* Fórmula excelente para plantear el problema en sus términos concretos y correctos.

El doctor H. Rohrbach cree que las gentes mantienen todavía hoy, sin razón para ello, la imagen del mundo que las Ciencias Naturales ofrecían alrededor del año 1900. Las ideologías,

y las verdades científicas, suelen llegar al hombre de la calle con una generación, o más, de retraso. El universo de finales de siglo pasado era algo así como un coto cerrado en el que no podía haber lugar para Dios —¿dónde habitaría si el universo llenaba todo el espacio?—; además, todo está regido por leyes inmutables que no sufrían ningún cambio —¿dónde colocábamos los milagros?— y para remachar se creía que la materia era eterna (ingenuidad que algunos de los encuestados por Gironella proponen para sustituir a Dios, todavía en nuestros días) (cf. p. 421).

Hoy es preciso admitir la relatividad de los pretendidos absolutos de la ciencia decimonónica; espacio, tiempo, materia, etc. El haber elevado estas nociones al rango de absolutas no fue deducción científica, sino más bien interpretación metafísica del universo. Como declara el doctor Rohrbach, «no hay espacio ni tiempo sino allí donde se encuentra la materia: el espacio y el tiempo es algo así como propiedades de la materia; donde no hay materia no hay ni espacio ni tiempo. La misma materia no es algo estático sino dinámico, se trata de un proceso, de una energía... La nueva visión de las ciencias considera el universo como limitado en su extensión y en su duración; se habla de un posible comienzo y también de un fin del universo».

Por fortuna, el científico moderno suele ser más modesto —y honesto —al negarse a filosofar dentro de la esfera científica. Su actitud podría explicarse con estas palabras: «Es posible que haya otras realidades; otra "Realidad suprema". No lo sé. Como que no puedo aprehenderla y comprobarla mediante mis métodos científicos, no me interesa. Yo me limito a lo que puedo observar.» Actitud razonable que delimita el campo de las especialidades y las posibilidades de la Ciencia. Mucho más sensata que la que se niega a toda otra realidad que no sea la visible y sensorial, pretendiendo así implícitamente del don de la omnisciencia. (V. lo que dice López Ibor, al final de la pág. 334, sobre el «Saber de Salvación» y los otros «saberes».)

Menos honestos intelectualmente nos parecen cuantos manipulan los datos de la ciencia, no con rigor científico ni moderno, sino para teorizar y luego hacer pasar con patente «científica», su poesía o simplemente su ficción.

¿Qué es la materia? ¿Por qué existe?

¿Qué es el tiempo? ¿Y el espacio? ¿Por qué existen tiempo y espacio?

¿Por qué hay universo? ¿Desde cuándo existe? ¿Qué había antes? ¿Y después?

A esta clase de preguntas la Ciencia no ha dado jamás ninguna respuesta. El científico opera con los datos que tiene a mano. Sabe que la materia existe y que se halla sometida a procesos; la observación científica no tiene necesidad de más.

Pero, si alguien desea orientación sobre esta otra clase de preguntas:

¿De dónde vengo?

¿Adónde voy?

¿Por qué estamos aquí? ¿Soy responsable ante alguien?

¿Cuál es el sentido de mi vida?

quien desee información sobre estas cuestiones no debe acudir a los especialistas en Ciencias Naturales; lo mejor que puede hacer es abrir la Biblia.

La Biblia nos introduce en el mundo de realidades que escapan a la investigación científica. Nos pone en contacto con lo invisible, el mundo de Dios, que penetra y sobrepasa lo visible. Alguien ha dicho que el hombre moderno no sería verdaderamente moderno sin las adquisiciones de la ciencia, pero que, al mismo tiempo, no sería un hombre completo si deja a un lado las verdades reveladas por Dios en la Biblia.

Ahora bien, se impone una premisa; para sacar provecho de la lectura de la Biblia no hemos de ir a ella en busca de lo que ni es ni contiene.

El proceso contra Galileo fue posible por no haber reparado en este punto: se trató de indagar en la Biblia algo acerca de lo cual la Biblia no decía nada, o muy poco.

Estamos seguros que el proceso de las ciencias acercará más y más a la realidad que nos presenta la Biblia. Pero, la Biblia

no tiene que ir a remolque de cada nuevo invento o descubrimiento científico. Porque su finalidad es muy otra que la de ofrecer información sobre el mundo de la materia. No se ocupa de esto, como tampoco la Ciencia tiene por finalidad explicarnos el sentido de la vida o del universo.

«La misión de la ciencia —ha escrito el profesor J. A. Thompson—[6] *es describir* los hechos impersonales de la experiencia... Es formulación descriptiva, no explicación interpretativa. Las cosas que inquiere la ciencia son causas secundarias, no últimas causas; causas eficientes, no causas finales... Las largas controversias entre la Ciencia y la Religión, la Ciencia y la Teología, deben su longevidad a una idea equivocada sobre la finalidad de la ciencia... De acuerdo con esta doctrina, defendida por pensadores eminentes, como Kirchhoff, Mach y Ostwald entre los físicos, y con algunas modificaciones por Munsterberg, Royce y James Ward... el último ideal de la Ciencia... es sencillamente la descripción del curso de los hechos con el auxilio de la fórmula general más sencilla. El *por qué* de las cosas no es el verdadero problema de la Ciencia; su sola misión es facilitarnos la apreciación de *cómo* son.»

¿Tiene la Ciencia la misión de *explicar* las cosas? ¿Es de su incumbencia ir más allá de la descripción y suministrar la explicación? A estas preguntas el mismo profesor Thompson responde: «La creencia vulgar de que la Ciencia lo ha explicado todo es un error lamentable... la ciencia no pretende referir los hechos de la experiencia a realidades últimas. No es ésta su misión.»

Éstas son las conclusiones de un científico: la ciencia *describe* lo que alcanza el universo, pero no puede *interpretarlo*. Descubre el *cómo* de las cosas, pero no consigue saber el *por qué*. Nos ofrece *descripciones*, pero es incapaz de darnos la *explicación última*.

Con razón decía Ortega y Gasset: «La Ciencia acaba sin acabar las cosas.»

6. *«Introducción a la ciencia»*, Ed. Labor.

2. *La Ciencia de Dios: Revelación*

¿Qué es la Biblia?

Fue Agustín, hace quince siglos, el que escribió: «En el Evangelio no se lee que el Señor haya dicho nunca: Os envío el Espíritu Santo para que os instruya acerca del curso del sol o de la luna. Quería hacer cristianos, no matemáticos.»

En su segunda carta a Timoteo, discípulo suyo, el apóstol Pablo, después de alabar el conocimiento que desde la niñez adquirió de «las Sagradas Escrituras», especifica: «las cuales te pueden hacer sabio para la salvación por la fe que es en Cristo Jesús. Toda Escritura es inspirada divinamente y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instituir en Justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente instruido para toda buena obra» (2.ª Timoteo 3: 15, 16).

Por este texto, sabemos el objetivo doble de la Biblia: en primer lugar, ofrecer el conocimiento salvador por la fe en Jesucristo; y, en segundo lugar, instruir al hombre salvado en el camino de su vida cristiana. La Biblia no revela nada que pudiera significar una aportación a algún nuevo descubrimiento, por la sencilla razón de que ésta es la tarea que —según leemos en sus páginas (Génesis 1: 28, y Ecles. 3: 10-11)— Dios ha dejado a los hombres para que se ocupen en ella.

La verdadera Ciencia no se ocupa de las realidades últimas. Y la verdadera interpretación bíblica no se ocupa de los hechos naturales cuya investigación corresponde a la Ciencia.

Es fácil, hoy, en medio de un montón de libros, ignorar la Biblia o desdeñarla. Pero el que rechaza sin examinar es tan poco razonable como el que cree sin preguntar. Muchos rechazan a la ligera una oferta que ni han investigado ni han puesto a prueba jamás: la oferta de la Palabra de Dios. La Biblia dice ser esta Palabra (el solo hecho de que exista un libro que presenta tal cosa, debería hacerlo acreedor a nuestro estudio), pero no todos están dispuestos a desafiar ni los «tradicionales sentimientos religiosos», ni las «modas», ni el orgullo intelectual, ni la codicia social, para luchar contra corriente.

5. El mensaje de la Biblia para el hombre de hoy

Si la Ciencia, como es evidente, sólo abarca el estudio del mundo visible: la naturaleza; si su método es la experimentación y depende de las facultades intelectuales, limitadas, del hombre, y si sus posibilidades no van más allá de la descripción de las cosas, entonces el sentido de la vida, la existencia de Dios, las realidades trascendentes y el origen y el destino del hombre tienen que sernos entregados por Revelación.

«Estamos un poco cegados por los nuevos conocimientos científicos —dice Eduardo Tarragona (p. 641)—. Como cuando nos disparan un "flash" fotográfico a poca distancia de los ojos. La ciencia nos tiene fascinados y la técnica, que no es más que la aplicación de principios físicos, biológicos etc... tiene el extraño poder de deformar nuestra visión de la realidad cuando la aceptamos sin espíritu crítico... Engañados por los reflejos de la última cápsula espacial americana, olvidamos las proporciones de la Creación y cultivamos un humanismo que, por lo menos, es ingenuamente arrogante.»

Sí, el humanismo —o los humanismos del día— y su aceptación sin espíritu crítico presuponen una gran dosis de arrogancia y vanidad. Pero, al mismo tiempo, pueden hacernos olvidar algo muy grave: que la tecnología entraña peligros muy serios —e inminentes— para el hombre.

«Al margen de los fantásticos avances en la mecánica, quí-

mica, electrónica etc., van apareciendo otros métodos científicos para el manejo de la mente y la voluntad de las gentes, a fin de encaminarlas hacia unos objetivos preestablecidos. Esto tiende a disminuir la personalidad individual, con lo que aumentará el volumen de masa humana manejable. Mediante propagandas calculadas con gran precisión se crean necesidades nuevas (la famosa sociedad de consumo), pero simultáneamente se van introduciendo costumbres que, según vemos en otras latitudes, derivan hacia una relajación moral, con la progresiva disolución de la familia, delincuencia juvenil, etc.», señala el compositor Manuel Blancafort (p. 88).

Como alguien ha formulado recientemente, «el hombre deberá esforzarse, fundamentalmente, en humanizar la técnica, para que ésta no llegue a dominarle». Dicha amenaza atenta contra su intimidad y su libertad, y tiende a convertir nuestro mundo en una gran «granja humana» o una enorme «cárcel sin rejas» bajo férreo control.

Y es que «la era tecnológica no está al servicio de lo mejor —como ha declarado Mario Cabré (p. 109)—. Ni el hombre —sus hechos lo demuestran constantemente— tiene el grado de civilización que él mismo se cree. El hombre debería haber empezado por su propio progreso. Después por el de la máquina. Ha invertido los términos. Y esto puede llevarle a consecuencias inesperadas». A esta misma conclusión llegó el famoso doctor Alexis Carrell, en el comienzo de su libro *L'homme, cet inconnu.*

Ciertamente, para decir lo menos, «nuestro humanismo es ingenuamente arrogante», como señala el señor Tarragona. Junto a las maravillas de la era espacial, hemos de afrontar otras realidades que, a veces, adquieren también dimensiones inusitadas: las drogas, el hastío de los consumidores en una sociedad que sólo sabe ofrecer bienes materiales, las protestas estudiantiles, el poder negro y el poder blanco (llámesele: conflictos raciales al rojo vivo), el urbanismo como problema (asfixia de las grandes ciudades, contaminación atmosférica), explosión demográfica, zozobras políticas, inquietudes sociales, confusión ideológica, etc.

El destacado periodista del «New York Times», James Reston, en un coloquio organizado para discutir las perspectivas de los años 70, manifestó que «las condiciones de la existencia humana han escapado a la previsión y al control de los grandes dirigentes del mundo moderno. No es cuestión, simplemente, de economía o del problema de la polución urbana. Se trata de los problemas del espíritu, de los condicionamientos vitales que se hallan más allá de las ideologías y los sistemas, a los que trascienden y de los que no han recibido ninguna respuesta. En este punto, finalmente, todos hemos de llegar a la misma conclusión; es decir, estamos todos perdidos».

La parábola del «Aprendiz de Brujo» retrata nuestra época. De ahí que la historia de nuestro tiempo tenga dimensiones de tragedia griega. Por un lado, el poder del hombre parece casi infinito. Por otra parte, su impotencia para lograr la serenidad y la armonía tanto social como personal es igualmente infinita. Desde una perspectiva, se lanza a la proclamación de humanismos sin Dios que entronizan al hombre como la medida de todo. Desde la otra orilla de sus frustraciones se ve incapaz de hallarle un sentido a la vida, pero —aferrado a su rebelión en contra de la Divinidad— lejos de preguntar por Dios, se hunde en el absurdo, y en el no ser (Cf. Francis A. Schaeffer, *Huyendo de la razón*). En una zona intermedia, tenemos a los que disciernen los peligros, huyen de superficiales optimismos y organizan coloquios sobre el año 2000, para enfrentarse serenamente con los hechos y sus posibles derivaciones. Pero, ¿qué soluciones aportan...? En cualquier caso, las respuestas son siempre *humanismos* ingenuamente arrogantes, igualmente ignorantes del estigma que marca inexorablemente la condición humana: el pecado.

¿QUÉ MENSAJE TIENE LA BIBLIA PARA LA ERA ESPACIAL?

Sólo la Palabra de Dios tiene el mensaje que nuestra época necesita oír.

Sólo la Biblia puede devolverle al hombre su equilibrio, al darle la medida, la *medida exacta,* del valor de su *dignidad* y de su *trabajo,* al mismo tiempo que le señala el camino realista de sus *limitaciones* y la manera de superarlas.

1. *La Divinidad del Hombre*

Si prescindimos de los primeros capítulos de la Biblia, ¿qué garantía encontraremos para que sean respetadas la intimidad y la personalidad de cada ser humano de toda suerte de controles estatales, económicos, culturales, etc.?

Sin la Biblia, la dignidad humana no tiene asideros donde agarrarse. Cualquier tiranía, cualquier atropello, pueden fácilmente encontrar «*sus propias* razones» —huérfanos de valores trascendentes— filosóficas, pseudocientíficas y hasta pretendidamente humanistas, sobre las que apoyarse y abofetear, una vez más, al hombre denigrándole hasta lo inimaginable.

El gran escritor alemán Robert Musil profetizó esta posibilidad para su patria en 1910, al escribir su novela *El joven Törless.* Sus vaticinios se vieron cumplidos en la época hitleriana. Pero, como agudamente comentaba un crítico del periódico barcelonés «Tele-Expres» (18-11-67): «...estas reflexiones que no pueden hacerse sin sentir un cierto estremecimiento, han cobrado una terrible actualidad, y no sólo a causa del nazismo. Hoy en Europa se ha puesto de moda el marqués de Sade y muchos jóvenes han convertido sus libros en su lectura favorita... *El joven Törless* muestra claramente los resortes de estas conductas inquietantes. En un mundo demasiado racional, es necesario encontrar un medio cualquiera para penetrar en lo "divino". El sadismo, la violencia, la perversidad nos transporta a una divinidad bárbara, a una mística primitiva elemental, en la que es posible encontrar sin muchos esfuerzos el gran estremecimiento del más allá, una especie de éxtasis infernal... más allá de todas nuestras pequeñas barreras racionales hay un mundo alienado en el que cualquiera puede sumergirse un día...». Esto

explica el auge de las drogas en nuestro tiempo racionalista y tan poco racional.

Sólo la Palabra de Dios ofrece la alternativa válida. Su mensaje nos enseña a respetar al hombre por lo que este hombre es en sí mismo y en la voluntad de su Creador. El ser humano ha sido creado como responsable, es decir: está llamado a dar respuesta a Dios y a sus semejantes. Es un ser creado para tener relación con Dios y con el prójimo. Es racional, inteligente y capaz de vida espiritual, dado que lleva grabada la imagen de Dios en toda la constitución de su ser personal. Esta imagen establece el parecido entre la criatura humana y su Creador, e indica también su pertenencia a Dios. Ello obliga a cada hombre a tomarse en serio a su prójimo, pues todos hemos sido hechos a imagen de Dios y ahí radica el fundamento de toda dignidad y toda libertad.

El filósofo puede llegar a trazar la diferenciación existente entre el hombre y el animal, sin menoscabo de la teoría de la evolución —que, caso de comprobarse de manera irrefutable, sólo trazaría la continuidad entre el hombre y el animal biológicamente—, pues como dice Julián Marías «esa continuidad no puede ocultar el hecho de que la vida humana es radicalmente distinta de la vida animal. El hombre aparece como una estructura de la vida humana... Cuando se compara el animal con el hombre, hay una impresión doble y contradictoria: por una parte hay una continuidad biológica entre el animal y el hombre... por otra parte, siempre se ha tenido la impresión de un abismo ontológico entre el hombre y el animal. Esta dificultad se puede resolver si se toma un punto de vista biográfico y personal... No se puede ocultar el hecho de que la vida humana es radicalmente distinta de la vida animal» (cita en «La Vanguardia», 4-3-70).

El filósofo puede llegar casi a coincidir, por el simple esfuerzo de su reflexión, con los datos de la Revelación bíblica en lo que se refiere a la identidad biológica que existe entre el hombre y el animal y la diferencia radical que los separa ontológicamente (Génesis 2:7 lo expresa así: «polvo de la tierra» y

«soplo» (de Dios); puede trazar la diferencia, pero es incapaz de ofrecer el fundamento básico e inconmovible de su dignidad. Observemos el lenguaje de Julián Marías: «siempre se ha tenido la *impresión* de un abismo ontológico...» Es una impresión, una hipótesis, una conjetura. Sólo la Palabra de Dios, con la autoridad suprema que posee, es capaz de dar seguridades a la dignidad y a la libertad humanas, por cuanto su mensaje no es el de las impresiones ni el de las suposiciones, sino la tajante Palabra reveladora: «Creó Dios al hombre a su imagen y semejanza» (Génesis 1: 27).

A partir de aquí, todo deseo de comunicación con lo invisible, todo anhelo de éxtasis trascendentes, queda asegurado del peligro de la degradación, dado que la misma palabra que le revela al hombre el sentido de su ser, le abre las puertas del diálogo con Dios.

2. *El valor del trabajo humano*

La actividad del hombre deriva todo su sentido del hecho de que Dios la hace posible dándosela como una vocación (Génesis 1: 28 lo expresa con estas palabras: «llenad la tierra y sojuzgadla —es la orden divina dada al hombre— y señoread...»).

El trabajo es para el hombre, no el hombre para el trabajo. El hombre se realiza, madura personalmente, en la medida en que halla un sentido de creatividad en su trabajo. La era espacial no es más que el cumplimiento parcial —en una esfera determinada— de este señorío sobre la Creación a que ha sido llamado el ser humano por voluntad divina: «le hiciste señorear sobre las obras de tus manos; todo lo pusistes debajo de sus pies», exclama el salmista (Salmo 8:6) (Ecl. 3:10-11)».

No obstante, este ministerio de iniquidad que flota por encima de toda conquista material, hace necesaria la alerta. Y los más avisados advierten: «el hombre deberá esforzarse, fundamentalmente, en humanizar la técnica, para que ésta nunca llegue a dominarle». Pese a objeciones muy graves que cabe

hacer al ideario de Marcuse, es un hecho innegable que su denuncia de la sociedad de consumo pone el dedo en la llaga de muchas alienaciones modernas, derivadas, mayormente, de esta era tecnológica.

Los valores éticos deben ser proclamados con insistencia, nuevamente. La sociedad ambiciosa —como señala Ballarín Marcial—, habrá de ser convertida en la sociedad generosa. No basta alimentar a las masas (el «trigo y circo» de los romanos; el «pan y fútbol» de nuestros días, o el «televisor, la nevera y demás electrodomésticos»), no es suficiente convertir al ciudadano en un simple consumidor, en un número para las estadísticas de la producción, en la simple y anónima pieza de un engranaje. Pero, surge la pregunta inevitable: ¿y cómo lograremos atajar tantos peligros? ¿Qué fuerza es capaz de conjurar todos los maleficios inherentes al esquema tecnológico? ¿Quién es capaz de transformar la sociedad ambiciosa en la comunidad generosa? ¿Quién es suficiente para dar nuevo valor, y vigor, a los valores éticos? Aún más, ¿acaso hay unanimidad en lo que son, o deben ser, estos valores éticos...?

El hombre humanizará la técnica sólo en la medida en que comprenda que su vocación fundamental —y la de todo ser humano— es la humanización de la naturaleza; es decir, de la Creación que ha recibido de manos del Creador para enseñorearse de ella, y configurarla a su medida humana. Pero esta vocación le es anunciada solamente en el mensaje bíblico. Aunque parezca una paradoja, la verdad es que todos los humanismos deshumanizan al hombre y solamente el teocentrismo le da la seguridad y los impulsos básicos para su gradual humanización. Sólo el cristiano es «Superhombre». El no regenerado, debido a su condición caída, aboca siempre en el «infrahombre».

Aparte del cristianismo bíblico, es fácil sabotear la solidaridad humana. Frente a las responsabilidades cara al trabajo, la familia, el progreso, la cultura y la civilización, siempre es posible que surja, una y otra vez, un nuevo Caín que, con indiferencia criminal se excuse con las palabras de siempre: «¿Soy yo, acaso, el guarda de mi hermano?» (Génesis 4:9). ¿Qué razones

válidas podrá oponer entonces el humanismo ateo o agnóstico?

En realidad llama nuestra atención sobre la verdadera naturaleza —y presencia— de nuestras limitaciones.

3. *La medida de nuestras limitaciones*

«Todo lo sujetaste bajo sus pies. Porque en cuanto le sujetó todas las cosas, nada dejó que sea sujeto a él» —leemos en Hebreos 2: 8, en donde, además, se nos precisa—: «pero *todavía no vemos que todas las cosas le sean sujetas*».

Efectivamente, podemos comprobar que todavía no están todas las cosas sujetas al hombre, ni siquiera él mismo ha sabido dominarse y su propio yo es lo más reacio y rebelde a este señorío.

Sin embargo, su ineficacia no le viene por causas de torpeza natural o porque todavía se halla en la infancia de su «progreso», o «evolución» —como gustan decir los humanismos a la moda—; no, su torpeza básica es espiritual, sus limitaciones a despecho de todo el progreso científico, tecnológico e histórico, tienen que ver con una frustración básica que las Escrituras relacionan con nuestro diálogo —o la carencia del mismo— con Dios.

Esta frustración recibe una definición en la Biblia: «pecado». Se trata fundamentalmente de una actitud, de un modo de vivir, de una manera concreta de evaluar la existencia y de trazar su categoría de valores: todo ello a espaldas de Dios, alejándonos de él o negándolo. Y esa impotencia es doble: limitada en el conocimiento, dado que el «hombre no puede alcanzar la obra de Dios», diga lo que diga el filósofo o el científico (Eclesiastés 8: 17); y limitada, sobre todo, en su dimensión ética: «ciertamente, no hay hombre justo en la tierra, que haga el bien y nunca peque» (*ibid*, 7: 20 y 29).

De ahí que Hebreos 2: 8, luego de presentar lo incompleto del señorio del hombre sobre la creación, pasa seguidamente a considerar la obra de Cristo, es decir: la redención que mediante su muerte «por todos», expresión de la gracia de Dios, ha hecho posible la reconciliación del hombre con su Hacedor y la restauración de lo creado a su primitiva imagen conforme a la voluntad divina: «...habiéndoos despojado del viejo hombre con sus hechos, y revestidos del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno...» (Colosenses 3:10). La medida de nuestras limitaciones debe llevarnos a la aceptación de la gracia de Dios que nos es brindada en Cristo, para así, despojados del «viejo hombre» rebelde y enemigo de Dios, ser hechos otro «nuevo» el cual se renueva mediante la vida de fe y obediencia a la Palabra de Dios y al Dios que nos habla por esta Palabra. Hebreos 2 une la Creación con la Salvación en una síntesis de gracia. También Romanos 8: 19-23.

No hay otra esperanza. De ahí la urgencia de difusión que tiene el mensaje de la Palabra de Dios en la era espacial que nos toca vivir.

VI

¿Es usted partidario de la total libertad religiosa?

por FRANCISCO LACUEVA

«Porque el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad».

(2 Corintios 3:17)

I. Opiniones de los consultados por Gironella

La pregunta que encabeza el presente capítulo figura en octavo lugar en el cuestionario de Gironella, con la diferencia de que, mientras las siete primeras preguntas son las mismas para todos los entrevistados, la octava tiene variedad de matices según el interlocutor, aunque siempre ligados con el aspecto religioso. Nosotros hemos escogido, dentro de dicha variedad, ésta de la libertad religiosa, porque es la predominante y porque nos toca más de cerca a los evangélicos. De ahí el epígrafe de este último capítulo del libro que presentamos.

En primer lugar veremos de agrupar las distintas tendencias mostradas por los consultados, para dar después nuestra opinión sobre la legislación vigente en España acerca de esta materia, y finalmente presentar el concepto evangélico de libertad, con sus consecuencias prácticas.

Al dar un primer vistazo al libro de Gironella, nos llama la atención el que ninguno de los interrogados se ha declarado en oposición absoluta a la libertad religiosa.

1. LOS QUE ESTÁN DE ACUERDO, PERO CON DIVERSAS CONDICIONES

> «Pues sí... entendida como Dios manda. Porque a impulsos de la libertad vamos a entrar en las malicias, hipocresías, engaños e indignidades que, viajando mundo adelante, ha conocido uno en materia de propaganda religioso-política» (p. 76).

«Absolutamente. Pero en los grandes medios de comunicación... preferiría que las distintas confesiones religiosas dieran información... y se abstuvieran de proselitismo. Sería horroroso que usando de palabras suaves y untuosas cada grupo intentara "vendernos" su producto como en el caso de los detergentes» (p. 193).

«La acepto en el grado y medida en que la preconiza la Iglesia y siempre que no sirva de pretexto para dificultar la normal educación religiosa del pueblo español» (p. 576).

«El catolicismo ha sido aglutinante de nuestra nacionalidad y valor capital. El ideal, para mí, sería seguir viviendo en la unidad religiosa, siempre que esa unidad fuera una *realidad espontánea*... No tardará en llegar el día en que el conflicto se plantee, sobre todo, en la utilización de los medios de difusión... Será preciso ponderar las realidades religiosas del país, el número de personas afiliadas a unas y otras religiones para establecer espacios o utilizaciones proporcionales... Ni el mahometismo, ni el protestantismo son problemas aquí; no estamos en tiempo en que sea corriente el cambio de religión» (pp. 619-623).

Cómo manda Dios entender la libertad, lo veremos en la última parte de este capítulo. Nos preguntamos por qué, precisa y solamente ahora, los posibles abusos inherentes al ejercicio de toda libertad han de poner en guardia contra la libre predicación del Evangelio, como si para encontrar «propaganda religioso-política» hiciese falta «viajar mundo adelante». Por otra parte, el predicador del evangelio y testigo de Jesucristo no puede limitarse, en los medios puestos a su alcance, a dar un horario de servicios, etc. como única información (¿nos imaginamos al apóstol Pablo informando sobre un horario de servicios en su discurso del Areópago?). Se debe suponer —«nadie es malo, mientras no se demuestre», decía el proverbio jurídico— que los ministros responsables de presentar su fe mediante los modernos instrumentos de comunicación, no emplearán el soborno (proselitismo en sentido peyorativo) para predicar la «Buena Nueva», don gratuito de Dios al hombre, que no puede ser «vendido», aunque sí tenga algo que ver con los «detergentes»...

El documento «Dignitatis Humanae» del Vaticano II no ha

pensado que la libertad religiosa pueda servir de «pretexto» para dificultar la normal educación religiosa de ningún pueblo. ¿No le parece al señor S.R. que la normal educación religiosa de cualquier pueblo necesita una profundidad y un contraste, que sólo una sana libertad religiosa puede proporcionar? ¿No es precisamente la libertad religiosa el medio más conveniente para estimular en seglares y clérigos de la propia religión oficial una «normal educación religiosa» que sea algo más que una profesión *nominal?*

Para responder cumplidamente al último de los párrafos citados, necesitaríamos muchas más páginas que las que el presente volumen consiente. Nos ceñiremos a las siguientes observaciones:

1.ª, el valor aglutinante de un determinado factor en el aspecto político no dice nada en favor de su valor religioso-moral. ¿No está sirviendo el marxismo de factor más o menos aglutinante en los países comunistas? Por otra parte, nada más contrario al espíritu del evangelio que servir de soporte a un nacionalismo. Eso pasaba con el judaísmo, pero quedó arrumbado en la Cruz de Cristo, que hizo de todos *uno*, prescindiendo de las barreras civiles, sociales o políticas. Por eso, un judío convertido no deja de ser judío para hacerse cristiano. Que el catolicismo, como única religión oficial del Medievo sirviera de aglutinante en España, no tiene nada de extraño. Pero puede aquí surgir el viejo sofisma de «religión tradicional como sinónimo de verdadera», cuando toda conversión supone una «revolución»[1] con respecto del pasado ¿No fue Cristo condenado a muerte por revolucionar la idea monoteísta del judaísmo? Una religión sólo tiene su legitimación en su contraste con la Revelación divina, no como producto triunfante de unos avatares políticos.

2.ª, el pluralismo religioso no constituye problema en otros países, cuando de utilizar medios de difusión se trata, ¿por qué

1. Por eso, el término griego «metanoeite», con el que Mat. 3:2; 4:17; Marc. 1:15, expresan la exhortación del Bautista y de Jesús al arrepentimiento, significa literalmente: «cambiad de mentalidad».

ha de constituirlo en España? Lo que no se puede olvidar, al hacer números, es el mínimo porcentaje de verdaderos profesantes y practicantes dentro del catolicismo español, en contraste con las cifras oficiales de bautizados. ¿No sería un buen test el investigar la generosidad de cada grupo en sufragar sus respectivos espacios de difusión, renunciando al apoyo oficial?

3.ª, si el protestantismo no es problema, ¿por qué tantas precauciones? Por otra parte, no es un «cambio de religión» lo que propugnamos los evangélicos, sino una verdadera *conversión* al verdadero Cristo del evangelio y al verdadero evangelio de Jesucristo. Dejando aparte la soberanía de Dios en sus inescrutables designios de salvación, si «no estamos en tiempo de que sea corriente el cambio de religión», ello no se debe a falta de poder del evangelio, sino a una de estas cuatro causas: *a)* la apatía del hombre moderno respecto a los valores espirituales; *b)* la falta de información o exceso de deformación acerca de las verdaderas doctrinas evangélicas; *c)* el defectuoso testimonio de los mismos creyentes; *d)* el afán de no complicarse la vida, dentro de una religiosidad oficial, familiar, tradicional, en la que tan cómodamente rueda la bola, sin afrontar riesgos familiares, sociales o políticos.

2. SÍ, DE ACUERDO CON LA RECIENTE LEY ESPAÑOLA SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

Aunque algunos no lo digan expresamente, hay un pequeño grupo que interpreta la libertad religiosa en términos parecidos a los de la reciente Ley sobre el derecho civil a la libertad religiosa:

> «Creo que este problema debe abordarse a la luz de la Declaración de Libertad Religiosa del Vaticano II... El art. 2.º de nuestra Ley de Libertad Religiosa establece los límites dentro de los cuales tal potestad podrá ser ejercitada en nuestro país... Si España es un país mayoritariamente católico, constituyendo además un Estado Confesional Católico, es lógico que se conceda un trato preferente a la religión católica» (pp. 241-242).
>
> «Desde luego... soy partidaria... pero dentro de los límites en que ha quedado enmarcada la ley, que son los límites del bien común» (p. 512).
>
> «Desde luego... soy partidario... Ahora bien, no se oculta que es muy difícil la coincidencia entre la libertad psicológica y la inmunidad de coacción externa... Si la persona tiene derecho de libertad religiosa, la sociedad está autorizada a la unidad religiosa nacional» (p. 656).

En primer lugar, como evangélicos no podemos admitir ni el estatalismo de la Iglesia ni el confesionalismo de un Estado. Lo único que cada confesión religiosa puede demandar de los poderes públicos es un trato de igualdad (en verdadera representación proporcional) en el uso de los medios de difusión de su mensaje respectivo. Por otra parte, la expresión «bien común» es demasiado vaga. Habría que discutir qué se entiende por «bien común», qué lugar corresponde al supremo valor de la libertad de la fe dentro del bien común total y finalmente quién ha de controlar el concepto y límites que una determinada maquinaria estatal prescribe para la libertad religiosa de sus súbditos. Hechos 4:5-22 nos presenta a los apóstoles Pedro y Juan, intimados a callar por las autoridades político-religiosas de Israel (en nombre del «bien común» —véase el vers. 17), respondiendo con mansedumbre, pero también con firmeza: «Juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios; porque no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (*Hechos* 4:19-20). Esto nos demuestra que una expresión digna, sincera, no insultante, de las propias convicciones posee unos derechos supremos, de absoluta prioridad, sobre cualquier pretendida unidad religiosa nacional, concepto antievangélico porque politiza indebidamente un atributo espiritual. En realidad, «uno con Dios ya es mayoría» —como alguien ha dicho felizmente—. No se puede legislar sobre libertad religiosa como si fuese simplemente *una más* de las libertades humanas.

3. SÍ, DE ACUERDO CON EL VATICANO II

> «Sí, por descontado. Me siento hondamente identificado con la "Declaración sobre la libertad religiosa" del Concilio Vaticano II» (p. 168).

Después cita unas palabras de Henri Fesquet, quien asegura que el documento conciliar es también «el testimonio del deber mal cumplido».

> «Quiero para mi patria la libertad religiosa que ha definido el Concilio Vaticano II... Sólo pido para la Iglesia libertad y no privilegio. Con eso debe bastarle para que la verdad triunfe» (p. 268).

Coincidimos en el fondo, aunque no en los matices, con estas nobles voces. Daremos después nuestra opinión sobre el documento conciliar y aceptamos el reto del señor Gil Robles. También a nosotros nos basta la libertad, sin privilegios, para estar seguros de que «el evangelio es poder de Dios para salvación de todo aquel que cree» (Rom. 1:16). Decimos «el evangelio», no una Iglesia denominacional determinada; primero, porque no medimos el poder del evangelio en función de estadísticas, sino por su eficacia para salvar a pecadores perdidos y necesitados; segundo, porque no pretendemos «protestantizar» a España, según la acepción peyorativa que entre nosotros se viene dando a dicho término; queremos libertad para predicar el mensaje de salvación a los hombres partiendo únicamente de la Palabra de Dios, por estimar (con todos los respeto a las opiniones ajenas) que gran parte del cuerpo dogmático *tradicional*[2] de la Iglesia de Roma no se ajusta al verdadero mensaje del Nuevo Testamento.

2. Decimos *tradicional*, porque somos conscientes de la *revolución* que la Teología católica de vanguardia está realizando de abajo arriba, en parte hacia el evangelio, en parte *más allá* del evangelio.

4. SIN MÁS CONDICIONES QUE LAS QUE LA RELATIVIDAD DEL CONCEPTO DE LIBERTAD IMPONE

> «Nada hay absoluto en la tierra... Soy partidario, desde luego, de una muy amplia libertad religiosa, en España y en cualquier país del mundo, por respeto a la conciencia ajena, pero también por convencimiento de que sólo cuando la fe es libre, es auténtica fe» (p. 564).
>
> «Soy partidario de la libre capacidad de iniciativa intramundana del hombre, pero no del indiferentismo o agnosticismo como presupuesto existencial que fundamente psicológicamente la capacidad religiosa de la iniciativa» (p. 462).
>
> «Soy partidario de la libertad religiosa, limitada por las exigencias de la realidad concreta en que el hombre vive; creo que esa libertad es la condición de que haya religión, que en la medida en que la libertad falta no hay religión, sino otra cosa; otra cosa que no me interesa» (p. 368).

Desde el punto de vista filosófico, estamos de acuerdo con estos señores, como se verá por el análisis del concepto de libertad que reservamos para la última parte de este capítulo. Pero hay matices en la libertad religiosa que es necesario precisar desde un punto de vista evangélico.

5. SIN RESTRICCIONES DE NINGUNA CLASE

Este grupo engloba a personas de diversos matices. Unos por su formación liberal, otros por su talante ecléctico, algunos por su extremo vanguardismo católico, coinciden en demandar *absoluta* libertad religiosa.

> «Sí... Una religión que necesita de una confesionalidad gubernamental, de una exclusividad en propaganda y en manifestaciones y de una obligatoriedad, casi policiaca, en sus prácticas, no puede ser mantenida en nuestros tiempos. Hace falta, efectivamente, una libertad total...» (p. 258).

«Evidentemente... Lo contrario es entrar, una vez más, en una rutina y encerrarse en la torre de marfil de un concepto religioso que, si no es capaz de defenderse e imponerse, mejor que abandone» (p. 264).

«Por supuesto. Uno de los males de nuestra religión ha sido su exclusivismo» (p. 282).

«Soy partidario de una absoluta libertad religiosa. Si no me bastase para adoptar este criterio mi posición liberal, me sobraría con el motivo de que no hay manera de reprimir esta libertad, si se entiende la religión como un fenómeno de conciencia. Se puede obligar a ir a misa, pero no se puede obligar a creer en Dios... Por lo que se refiere a la libertad de cultos, yo permitiría todos los que no ofendiesen a los demás» (p. 399).

«Soy partidario de todas las absolutas libertades —religiosa, política, social— sin otro límite infranqueable que el también absoluto respeto a nuestro prójimo» (p. 570).

Luego explicaremos cómo la posición evangélica difiere de este criterio propugnador de libertad absoluta. Coincidimos con el grupo del apartado 4 en que la libertad no es un valor *absoluto*, sencillamente porque la libertad no es un *fin* en sí, sino un *medio*, con toda la relatividad que ello implica. Aunque quizá la diferencia con el sector que examinamos consista en el aspecto semántico del vocablo «absoluto».

6. SÍ, DE ACUERDO CON EL EVANGELIO

Al emplear la frase «de acuerdo con el evangelio», no queremos decir que los componentes de este grupo sean «evangélicos» en el sentido estricto que damos a este término: creyente conservador en exégesis y que tiene a la Biblia como Palabra de Dios y única norma inapelable de fe y costumbres. Tampoco negamos que algunos de los incluidos en los otros grupos aporten matices de opinión que tienen su soporte en la Palabra de Dios. Sólo queremos decir que los dos entrevistados que a continuación citamos han calibrado bien el verdadero fundamento de la libertad del creyente.

«Dios es la verdad y la verdad nos hace libres. Cristo es el camino, la verdad y la vida. Así los atentados contra la libertad lo son también contra la verdad y la vida» (p. 124).

«Es una exigencia elemental de la dignidad humana, pero a la vez una exigencia "sine qua non" de la libertad del acto de fe, de la personalización de la fe... Ciertamente no se sabe bien lo que se quiere decir, cuando se habla tan alegremente de "unidad católica", ni aún en los más dorados tiempos... No creo que se pueda seguir protegiendo un minuto más la fe con la fuerza del brazo secular, ni que la creencia pueda seguir siendo instrumentalizada, castificada, equiparada a la condición de español... La fe ha de ser cada día más personal y menos institucional. Y, a medida que sea más personal, será más firme, y, siendo más firme, será más tolerante y buscará la libertad, porque sólo puede ser tolerante el hombre de firmes convicciones que no tema ningún afrontamiento, ninguna pluralidad» (pp. 297-298).

¡Muy bien dicho! Lamentamos que el señor Jiménez Lozano se apellide a sí mismo «católico contrarreformista a lo español», pero no podemos menos de felicitarle por haber aprovechado la oportunidad que Gironella le ha brindado, para darnos un vibrante testimonio de fe en Dios, de amor a Jesucristo y de comprensión de este problema de la libertad religiosa. No es el único que lo ha hecho, pero, a nuestro juicio, sus contestaciones han sido las más cabales de todo el libro.

2. Legislación reciente sobre libertad religiosa

1. DECLARACIÓN SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA, DEL VATICANO II

Entre sus documentos conciliares, el Vaticano II promulgó el 7 de diciembre de 1965 su «Declaración sobre la libertad religiosa». Siendo un documento normativo para toda la Iglesia católico-romana, resulta interesante para nosotros los evangélicos españoles, por cuanto el Estado español fundamentó la reciente Ley regulando el derecho civil a la libertad religiosa en el precepto de la Ley de rango fundamental de 17 de mayo de 1958, según el cual «la doctrina de la Iglesia Católica inspirará en España su legislación».

Sin entrar en un análisis exhaustivo del documento conciliar, tarea que está al margen de nuestro intento y del volumen del presente libro, expondremos un resumen de su contenido, para pasar a examinar los aspectos tanto positivos como negativos del mismo.

El documento arranca (punto 1) del hecho de que «de la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor», para pasar a recalcar que la «única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica» y que «todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla». Por tanto, ya que la libertad religiosa «se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber

moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo».

El punto 2 declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa, en sentido de inmunidad de coacción, porque tal derecho «se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana». Como la obligación de buscar la verdad no puede satisfacerse si no se goza de «libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa... el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad».

El punto 3 hace notar que el hombre descubre la ley de Dios a través de su conciencia, la cual no puede ser forzada, ya que el ejercicio de la religión consiste ante todo en «actos internos voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios» y por tanto no pueden ser impedidos por ningún poder humano. Dichos actos tienden a manifestarse al exterior, incluso en forma comunitaria, y, al trascender el orden terrestre, no pueden ser dirigidos ni impedidos por el poder civil.

Dada la naturaleza social del hombre, esta libertad se extiende también a las comunidades religiosas (punto 4) y a la familia (punto 5), lo que implica el derecho de los padres a determinar la forma de educación religiosa que ha de darse a sus hijos «de acuerdo con su propia convicción religiosa».

El punto 6 insiste en que el «bien común... consiste sobre todo en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana», que deben ser protegidos eficazmente por el poder público, de tal manera que el derecho a la libertad religiosa exige que el poder civil evite toda discriminación y toda coerción por motivos religiosos, incluso donde «se otorga a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil».

Los límites de este derecho vienen prescritos por el mismo deber de respetar los derechos ajenos, incluido el derecho que la sociedad civil tiene «a protegerse contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa», con tal que el Estado no ejerza este derecho con arbitrariedad o partidismo.

La presunción ha de estar a favor de la libertad, «y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida que lo sea» (punto 7). Ello supone una educación de la libertad, que inmunice al individuo contra el excesivo impacto de presiones externas, que le disponga a someterse y obedecer legítimamente, a juzgar «con criterio propio a la luz de la verdad» y a ordenar «sus actividades con sentido de responsabilidad» (punto 8).

Es más, «esta doctrina de la libertad tiene sus raíces en la divina Revelación» (punto 9). «El hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y, por tanto, nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad.» «Por ello, el régimen de libertad religiosa contribuye no poco a fomentar aquel estado de cosas en que los hombres puedan fácilmente ser invitados a la fe cristiana, abrazarla por su propia determinación y profesarla activamente en toda la ordenación de la vida» (punto 10). Este fue el método de Cristo, quien «atrajo e invitó pacientemente a los discípulos», sin coacción, tolerando la cizaña, negándose a ser un Mesías político, declarándose venido a servir, como «Siervo de Dios, que *no rompe la caña quebrada*», que reconoce al poder civil, y que adquiere para el hombre la verdadera libertad «al completar en la cruz la obra de la Redención». Los apóstoles siguieron el mismo método, huyendo de toda coerción, confiando en el poder del evangelio como «la virtud de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rom. 8 1:16), reconociendo, por una parte, las legítimas autoridades civiles y, por otra, «no tuvieron miedo de contradecir al orden público cuando éste se oponía a la santa voluntad de Dios» (punto 11). Lo mismo enseñó y defendió la Iglesia, aunque a través de la historia «se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él» (punto 12).

Dentro de este mismo contexto de libertad religiosa del individuo, la Iglesia tiene, como tal, derecho a su libertad e independencia respecto a los poderes públicos, por ser una sociedad de naturaleza espiritual, de origen divino y con una misión ineludible de predicar el evangelio a toda criatura, amén de

ser «una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana» (punto 13). Así mismo, la Iglesia tiene la obligación de enseñar a las gentes, de orar por todos, de formar las conciencias, porque «el discípulo tiene la obligación grave» de conocer, anunciar y defender legítimamente la verdad, pero «el amor de Cristo le acucia al mismo tiempo para que trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe» (punto 14).

En el punto 15, que cierra el documento, el Vaticano II resume su pensamiento acerca del anhelo universal de libertad religiosa que late en los individuos, así como en muchas constituciones estatales y en documentos internacionales; deplora el hecho de que todavía existen regímenes en que se persigue la religión y se hace «extremadamente difícil e insegura la vida a las comunidades religiosas». En vista a la creciente unificación de pueblos, con relaciones cada vez más estrechas entre las diversas culturas y religiones, «se requiere que en todas partes la libertad religiosa sea protegida por una eficaz tutela jurídica y que se respeten los deberes y derechos supremos del hombre a desarrollar libremente su vida religiosa dentro de la sociedad».

2. JUICIO SOBRE ESTE DOCUMENTO

Permítasenos hacer las siguientes observaciones al documento que acabamos de resumir:

A) Como evangélicos, no podemos estar de acuerdo en que «la única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica»; siendo para nosotros la Santa Biblia la única norma de fe cristiana. Ninguno de nosotros reclama el monopolio de la verdad, pero todos los evangélicos coincidimos en reconocer nuestra plena sumisión a la Palabra de Dios, como única norma infalible para una Iglesia que está necesitada de una continua reforma.

B) Saludamos con gozo el cambio de actitud de la Iglesia de Roma respecto a la libertad religiosa. De los anatemas del siglo pasado, en el *Syllabus* y en el Vaticano I, se ha pasado a este clima de comprensión, aunque estimamos que, en la motivación presentada por el documento conciliar, hay una inversión en la escala de valores, debida al «humanismo progresista» de la Nueva Teología Romana.

C) También nos alegra que el Concilio, entonando, aunque sea en tono menor, el «mea culpa», reconozca que «en la vida del Pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, e incluso contrario a él». El Concilio debiera haber especificado que ese comportamiento partió, a veces, de las más altas esferas, como Adriano VI llegó a reconocer. Es lástima también que no se repudiasen oficialmente las violencias perpetradas contra los disidentes, aunque muchos de los obispos levantaron valientemente su voz en contra de los métodos de la Inquisición y hasta se pidió la rehabilitación de Galileo en el año de su centenario. Un obispo checo clamó contra la muerte en la hoguera de Juan Hus y Jerónimo de Praga.

D) Estamos de acuerdo en que la Iglesia, para cumplir el mandato divino de enseñar a todas las gentes, está en el derecho de que no se obstaculice su misión (V. Mat. 28:19-20), pero no estamos de acuerdo en que la Iglesia de Roma sea «por voluntad de Cristo, la maestra de la verdad» (punto 14) y, menos, en exclusiva. Tampoco nosotros queremos arrogarnos la exclusiva, sino que más bien deseamos seguir al Señor Jesucristo cuando reprendió a sus discípulos por impedir que otros echaran demonios por no ser «del grupo» (V. Marc. 9:39; Luc. 9:50), y al apóstol Pablo cuando decía:

> «Los unos anuncian a Cristo por contención, no sinceramente, pensando añadir aflicción a mis prisiones; pero los otros por amor, sabiendo que soy puesto por la de-

fensa del evangelio. ¿Qué pues? Que no obstante, en todas maneras, o por pretexto o por verdad, es anunciado Cristo; y en esto me huelgo, y aún me holgaré» (Filip. 1:16-18).

No podemos admitir esas «peculiares circunstancias» que el Vaticano II llega a reconocer, pues creemos que, de acuerdo con la Palabra de Dios, el orden temporal no puede interferirse en el orden espiritual, de donde se sigue la absoluta independencia mutua de Iglesia y Estado.

3. LA RECIENTE LEY ESPAÑOLA REGULANDO EL DERECHO CIVIL EN MATERIA RELIGIOSA

No es un análisis jurídico de la Ley lo que pretendemos dentro de la brevedad que nos hemos impuesto. Lo han hecho ya juristas evangélicos desde distintos puntos de vista. Ni vamos a entrar en el delicado problema de conciencia que se ventila en el hecho de la inscripción o no inscripción de las que la Ley llama «asociaciones confesionales no católicas». Intentamos solamente presentar unas cuantas observaciones sobre algunos, a nuestro juicio, defectos fundamentales de la Ley.

a) El art. 1, en su párrafo 3.º, dice así:

> «El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales.»

El orden de prelación implicado en esta incompatibilidad es inverso al de la Declaración «*Dignitatis Humanæ*» del Concilio, en la que el otorgamiento a una confesión determinada de un especial reconocimiento civil está supeditado al principio general de que «se reconozca y respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa» (punto 6).

b) El art. 2, párrafo 1.º, pone como limitaciones al derecho de libertad religiosa:

> «las derivadas del acatamiento a las Leyes; del respeto a la Religión católica, que es la de la nación española, y a las otras confesiones religiosas; a la moral, a la paz y a la convivencia públicas y a los legítimos derechos ajenos, como exigencias del orden público».

Con el inciso «que es la de la nación española», la redacción de la Ley ha quedado teóricamente endurecida respecto al proyecto previo, donde se leía «en conformidad con el reconocimiento especial que en España tiene». Efectivamente, comprobamos el hecho (sin legitimarlo) de que la religión católico-romana tiene un reconocimiento especial por el Estado. Por ser España un Estado confesional, queda ya dicho automáticamente que la religión católico-romana es la del *Estado* español, puesto que «Estado» expresa un atributo de constitución política respecto de una nación o de un conjunto de nacionalidades, pero «nación» connota lo que un pueblo representa como complejo *natural* (no jurídico) histórico-geográfico-cultural, y así la frase podría implicar que ser católico es *consustancial* al español, según la desdichada frase de Menéndez y Pelayo.

La frase «exigencias del bien público» es tan amplia, que deja en manos del poder gubernativo el control absoluto del derecho a la libertad religiosa. Desde ahora nos apresuramos a confesar que la aplicación de la Ley está siendo realizada generosamente por las autoridades, y que en este sentido merece plácemes la Comisión de Libertad Religiosa. Esperamos que en la nueva reforma del Código Penal, etc., queden concretados y aclarados algunos puntos que han quedado vagamente definidos o inconvenientemente presentados, como son los artículos alusivos al proselitismo (art. 2, párr. 2.º), a la asistencia a los cultos en «actos de servicio» de las Fuerzas Armadas (artículo 5, párrafo 2.º) y enseñanza de la religión en los centros del Estado (art. 7, párr. 4.º).

c) Finalmente, tanto el art. 6, párr. 2.º, como el art. 25, párr. 3.º implican, a nuestro juicio, una intrusión de lo civil en lo meramente dogmático. En el primer caso (negación del matrimonio civil a un clérigo *in sacris*), se sigue la norma estable-

cida en el Derecho Civil español, que desearíamos se reformase pronto. En el 2.º, se establece una nueva jurisprudencia al negar el derecho a ser ministro de una confesión determinada a quien lo haya sido de otra, a no ser que medie dispensa o declaración de la respectiva Autoridad confesional anterior, cosa que muchos no admitirán por razones de conciencia, desde el momento que han dejado de reconocer como legítima la Autoridad anterior. En la Ley se trata como mero expediente administrativo algo que entraña un fondo netamente teológico.

3. Concepto evangélico de libertad religiosa

1. ANALISIS DEL CONCEPTO DE LIBERTAD

El término «libertad» puede tomarse en tres acepciones:

1.ª Libertad *física* (ausencia de coacción). Es la facultad inherente a todo ser humano, por la cual una persona tiene derecho a pensar, expresarse, obrar y dar culto a Dios de acuerdo con su conciencia, siempre que respete las leyes civiles justas y los derechos ajenos. Toda persecución política o religiosa es una conculcación flagrante de este derecho fundamental humano. En el caso de la persecución contra la fe cristiana, se añade una obstrucción al obligatorio testimonio de Cristo en el mundo y, por tanto, va contra la aplicación de la Redención salvadora a una humanidad perdida por el pecado.

2.ª Libertad *psicológica* (ausencia de impulso externo o interno *determinante*, en el sentido de obstaculizar el libre juego normal del humano albedrío). Es la facultad psíquica por la que la voluntad, radicalmente indiferente ante la presentación de motivaciones parcialmente determinantes (toda motivación relativa tiene su contrapeso de inconveniencia), escoge entre obrar o no obrar, obrar una cosa u otra. Según la doctrina bíblica, el libre albedrío perdió por el pecado su normal funcionamiento respecto a los motivos y valores religioso-morales: el hombre está inclinado al mal desde su nacimiento; está escla

vizado por el pecado, hasta que «la verdad lo libera» (Juan 8:32-34; Rom. 7:14-25; 1 Cor. 2:14). El hombre *natural,* que anda según la carne, busca su propia gloria, descentrándose de su orientación hacia Dios, que es la única fuente de motivaciones rectas (Juan 5:42-44; 8:44-45). Sólo el Espíritu de Dios puede devolver al hombre la libertad con el principio fontal de toda recta motivación: el amor (2 Cor. 3:17; Gál. 5:13-26). Esta libertad psicológica está expuesta a gran número de presiones: sociales, culturales, por parte de los medios de difusión, etc., todo lo cual condiciona en gran medida el juego normal del libre albedrío. Sería preciso estimular públicamente cuanto lleva a un pensar *constructivo* (V. Filip. 4:8-9).

3.ª Libertad *moral* (ausencia de obligación). Dado que el hombre es un ser *relativo,* dependiente de Dios en la perfección moral de su persona y en la consecución de su destino final, la *necesidad* de adquirir el bien divino entraña la *obligación* de recibir la salvación ofrecida y de seguir las normas divinas. La libertad humana, por tanto, no es un *fin* en sí misma, sino un medio que debe usarse rectamente (1 Cor. 8:9; Gál. 5:13). Por eso, la libertad tiene sus *reglas:* los mandamientos del Decálogo (contra los frutos del pecado) son los raíles de la libertad; el Sermón del Monte (contra las raíces del pecado) es el motor potenciador de la libertad. Un tren que descarrilase «libremente», provocaría la catástrofe y, además, no llegaría a la estación de destino. Algo parecido pasa con la libertad humana: *no tenemos derecho moral a usarla para el mal,* aunque nadie puede coaccionarnos en el aspecto físico o psicológico de nuestra libertad. Nadie puede ser obligado a creer o dejar de creer, pero cada uno dará cuenta a Dios de lo que haya hecho (2 Cor. 5:10), y la *ira* de Dios pende amenazadora sobre quienes detienen la verdad con injusticia (Juan 3:36; Romanos 1:18).

Podríamos decir que la libertad *física* connota la relación con los demás; la libertad *psicológica* es una perfección del ser humano en sí mismo; la libertad *moral* es consecuencia de la dependencia del ser humano respecto a Dios.

2. PERIPLO HISTÓRICO DE LA LIBERTAD

Dios hizo al hombre a su imagen:

> «Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, y en las aves de los cielos, y en las bestias, y en toda la tierra, y en todo animal que anda arrastrando sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gén. 1:26-27).
>
> Formó, pues, Yahweh-Dios de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y trájolas a Adam, para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adam llamó a los animales vivientes, ése es su nombre» (Gén. 2:19).
>
> «Dios hizo al hombre recto, pero ellos buscaron muchas perversiones» (Eclesiastés 7:29).

Por tanto, la imagen de Dios en el hombre consiste: *a)* en su libertad dominadora de la creación material, como un virrey puesto para administrar el Universo según Dios; *b)* en su inteligencia, con la que conocer, clasificar, planear, la contextura hecha, y por hacer, del mundo (V. Ecles. 3:10-11); *c)* en su rectitud moral, de acuerdo con la justicia y santidad de Dios.

¿Por qué hizo Dios libre al hombre, arriesgándose así en el problema del mal y del pecado? Hemos intentado ya contestar a esta pregunta en el primer capítulo de este libro. Resumamos diciendo que Dios no quería marionetas de un teatro de guiñol, que le obedeciesen a impulsos de un ciego instinto, como movidos mecánicamente mediante hilos invisibles, sino seres conscientes y responsables, *libres* (como Él), aunque con el tremendo (y aún así majestuoso) riesgo de poder decir a Dios: ¡No!

Pero no por eso perdió Dios el gobernalle de la Historia. Del fracaso de la libertad humana, Dios sacó, como fármaco del áspid, un antídoto y una redención de la libertad: el antídoto de la *humildad orante,* por la que el hombre, reconociéndose como *menesteroso* siempre necesitado de la ayuda divina, tiende sus manos hacia lo alto, de donde únicamente puede esperar su salvación, y la redención realizada en la Cruz del Calva-

rio, que libera al hombre de las tres esclavitudes enquistadas en su ser a causa de la caída original: el pecado, la muerte y la ley.

A) La primera esclavitud del hombre es la del *pecado*:

> «Todo aquel que hace pecado, es esclavo del pecado» (Juan 8:34).
> «Les prometen libertad, y son ellos mismos esclavos de corrupción. Porque el que es vencido por alguno es hecho esclavo del que lo venció» (2 Ped., 2:19).

No hay mayor esclavitud que la del vicio. Una tendencia perversa, íntimamente enraizada, habitualmente dominante, que enajena de la comunión con Dios, es el mayor enemigo de la libertad, porque atenta contra la libre disposición de los medios necesarios para la verdadera felicidad.

Cristo vino a redimir del pecado, matándolo en la Cruz con su propia muerte, y abriendo las compuertas de la única verdad liberadora:

> «Si permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (Juan 8:31-32).

Cuando la palabra de Dios (su verdad salvadora) es obedecida por el hombre, éste queda liberado del óxido de la libertad, que es la inclinación a hacer *lo que no nos conviene.* Uno no es más libre por poder hacer lo que le viene en gana, sino por estar desembarazado de lo que le impide perfeccionar su personalidad:

> «Si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres» (Juan 8:36).

Como certeramente ha observado H. Küng,[3] el mensaje de Cristo en la predicación de la Iglesia primitiva era «una redención liberadora» (Gál. 5:1), lejos del módulo griego que entendía por libertad meramente la independencia del ciudadano frente a la tiranía. La tiranía más implacable le viene al hombre de dentro de sí mismo, del cuerpo de muerte, que le esclaviza con la ley del pecado enquistada dentro de su ser (Rom. 7:18-24). Sólo Dios, en Cristo, puede liberar de esta esclavitud, mediante un cambio de dueño (Rom. 6:20-22), haciéndonos girar en Su órbita de santidad y seguridad, lejos del imperio de las tinieblas y de la ansiedad. El cristiano debiera manifestar al exterior, como testimonio de su liberación, el gozo de su redención: «Debieran cantar mejores cánticos para persuadirme a creer en su Redentor» —escribe Nietzsche,[4] no sin razón.

3. *The Church* (London, Burns and Oates, 1968), pp. 150 ss.

B) La segunda esclavitud del hombre, consecuencia de la 1.ª, es la *muerte:*

> «Mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que comieres, morirás» (Gén. 2:17).
> «El pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, pues todos pecaron» (Rom. 5:12).
> «Ya que el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley» (1 Cor. 15:56).

¿Quién nos libera de este enemigo, que es la muerte?

> «Gracias a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor. 15:57).

Cristo ha resucitado a una vida inmortal, y todo creyente verdadero ha quedado indisolublemente unido al Cristo muerto y resucitado:

> «Porque por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos. Porque así como en Adam todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados» (1 Cor. 15:21-22). Véase también Rom. 6:4-5.

4. *Así hablaba Zaratustra* (edic. ingl. Londres, 1961), II, 4, pág. 116.

El triunfo definitivo sobre la muerte está reservado para el último día (1 Cor. 15:26) y el cristiano ha de vivir en tensa expectación de aquel momento que supondrá la perfecta redención de nuestro cuerpo:

> «Porque en esperanza somos salvos» (Rom. 8:24).

Pablo apóstol, que sabía mucho de la libertad, en cuanto a estar hecho a la abundancia y a la escasez, al gozo y al llanto, a la amistad y a la enemistad (V. 2 Cor. 6:9-10), estimaba el morir como suprema liberación, como «ganancia» (Flp. 1:21). Él no vivía ni moría para sí (Rom. 14:7-9) y sabía que nadie ni nada (ni aún la muerte) podía separarle del Amor (Rom. 8:38).

Para el cristiano, la vida presente es como un «morir cada día» (1 Cor. 15:31). Pablo ve acercarse su muerte como un sacrificio de libación: un derramarse como vino generoso en el altar del Señor, un exhalarse hasta el último perfume (2 Tim. 4:6), un soltar las amarras que impedían a la nave de su vida llegar al puerto.

C) La tercera esclavitud del hombre es la de la *Ley*. Contra la concepción rabínica de que el cumplimiento de la Ley por parte del pueblo escogido comportaría la redención de Israel, Pablo enfatiza que «por las obras de la ley ninguna carne se justificará ante Dios» (Rom. 3:20). Más aún:

> «Y que por la Ley ninguno se justifica para con Dios, es evidente, porque: El justo por la fe vivirá» (Gál. 3:11).

Incluso, la santa Ley de Dios ha resultado en la práctica «ley del pecado y de la muerte» (Rom. 8:2), «ministerio de muerte», «ministerio de condenación» (2 Cor. 3:7,9), no porque la Ley fuese mala, sino que

> «el pecado, para mostrarse pecado, por lo bueno me obró la muerte, haciéndose pecado sobremanera pecaminoso por el mandamiento» (Rom. 7:13).

En efecto, la Ley hacía conocer el mandamiento de Dios y, por tanto, denunciaba el pecado; por su propia intimación, agrandaba la culpabilidad de quien la infringía. Pero la Ley no daba poder interior para cumplirla. La gracia consiste en que el hombre que se injerta en Cristo por la fe, recibe, junto con el perdón de sus pecados, el Espíritu Santo, con todo el poder («dynamis») que el Espíritu infunde para cumplir la Ley de justicia, *llenándola:* cumpliéndola, completándola y rebosándola por el amor. Dios implanta en el creyente un corazón nuevo y un nuevo espíritu (Jer. 31:33; Ez. 11:19; 18:31; 36:26; Mat. 5:8; Rom. 2:29; 10:10; 2 Cor. 3:3; Hebr. 8:10). Para un mandamiento nuevo (Juan 13:24), un corazón nuevo (Ez. 36:26; Juan, 3:3; Rom. 6:4; 2 Cor. 5:17; Efes. 2:15; 4:24; Colos. 3:10).

Por eso, Jesús nos libra de la esclavitud de la Ley del temor, promulgando la Ley del amor. Ésta es la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom. 8:21), «libertad que tenemos en Cristo Jesús» (Gál. 2:4), en la que se nos exhorta a estar «firmes» (Gál. 5:1), puesto que a esta «libertad hemos sido llamados» (Gál. 5:13). El que nace del Espíritu, posee la suprema libertad, como el viento, incontrolable en sus arranques, en sus penetraciones, en sus alcances (Jn. 3:8). «Donde hay el Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor. 3:17).

«Ama y haz lo que quieras —escribió Agustín—; porque ningún mal fruto puede nacer de la raíz buena del amor.» En efecto, a una buena madre no le hace falta el mandamiento: «no mates a tus hijos», porque su corazón es más grande que la ley.

3. OBSTÁCULOS AL DESARROLLO DE LA VERDADERA LIBERTAD

Dado que la libertad es un *medio* para conseguir, libres de coacciones externas y de presiones internas, el perfeccionamiento de nuestra personalidad, todo cuanto obstaculice o frene

el desarrollo de nuestras facultades humanas específicas, es una merma o una rémora de nuestra libertad.

Las facultades conscientes del hombre son tres: inteligencia, sentimiento y voluntad. La verdad, la belleza y el bien son sus perfecciones respectivas. Lógica, estética y ética son sus fuentes normativas. De ahí que

1) La ignorancia, el error, el engaño, la deformación de los hechos y la falta de información son los mayores obstáculos contra la libertad. Todo el que, desde cualquier flanco, impide el conocimiento de la verdad, está cometiendo un criminal atentado contra la libertad humana.

2) La falta de sensibilidad ante la verdadera belleza, la alergia congénita o adquirida a lo realmente bello, así como la corrupción moral disfrazada de arte, son un atentado contra la libertad del hombre. El arte, como todos los valores relativos, debe estar sometido a la norma de la moralidad, es decir, ha de estar al servicio de la perfección humana. «El arte por el arte» es una expresión pagana, antievangélica. La Palabra de Dios no prohíbe ningún instrumento de música para cantar las divinas alabanzas (V. Salmo 150:3-6). Todo instrumento y todo cuanto tiene aliento en la Creación es convocado a la gran orquesta de alabanzas a Yahweh, pero es bajo el aliento o *Espíritu* de Dios, dentro de la atmósfera de la «gracia», donde el cántico del cristiano debe resonar, de acuerdo con la sabiduría que suministra la verdad (V. Colos. 3:16).

3) Toda coacción externa, ya sea por la violencia física, ya sea por medio de drogas, así como todo lo que impida el normal juego psicológico del libre albedrío, es un grave atentado contra la libertad humana. Los obstáculos pueden venir desde dentro. Son culpables los hábitos que esclavizan, como el vicio. Son rémoras de la perfección humana los hábitos que atosigan: la rutina, el mero rito, cuanto impide el desarrollo de la originalidad y de la iniciativa.

Que el vicio sea una esclavitud, ni los mismos viciosos lo niegan. Un borracho, un bebedor, un mujeriego, llegarán a inventar excusas para cohonestar su actitud o hacerla «explicable», pero no niegan que sea una esclavitud. Todos ellos, cuando se intenta persuadirles del perjuicio moral o físico que el vicio les ocasiona, contestan: «¡No puedo!»

En general, cuanto significa un obstáculo al desarrollo de la personalidad, incluyendo el trato que la autoridad, religiosa o civil, dispensa a sus súbditos como si fueran perpetuos menores de edad, es un atentado contra la libertad. En realidad, toda autoridad humana es un factor *subsidiario* de la libertad: un servicio al bien común, regulando el tráfico de las libertades individuales y condicionando la dirección del acto libre en su aspecto tangencial con la libertad de los demás. Y todo servicio, ya sea el de la autoridad civil, ya sea el del ministerio religioso, es un acto de amor (V. Efes. 4:16).

De ahí que, si la libertad personal es hija de la verdad, la tolerancia (con el respeto y la delicadeza que supone) es flor de la caridad. «A una persona —ha escrito P. Charles— no se la puede tratar como a un par de botas, ni aun cuando se pretende limpiarla.» Al sagrado *tú* del prójimo deberíamos acercarnos con los pies descalzos de nuestros pensamientos arrogantes, con la mentalidad de Jesús (Flp. 2:5-9), imitando la suave acción de Dios sobre nuestras conciencias y dentro de nuestros corazones; tan suave que ni la sentimos a poco que sea el ruido interior o exterior que nos distraiga.

Hoy como antaño, se habla mucho de filantropía, de amor al prójimo, hasta de caridad, por parte de personas que parecen referirse a una abstracción, puesto que ordinariamente quienes más hablan de amor al hombre, menos se preocupan de *este* hombre al que tienen enfrente *aquí y ahora*, así como quienes más hablan de libertad en general, menos suelen respetar la libertad concreta del prójimo con quien se cruzan en el camino o en la conversación.

4. LIMITACIONES DE LA LIBERTAD

La libertad humana, como todo valor relativo, tiene sus límites, marcados por su propia condición de *medio de perfección, sometido a una norma y en un contexto social.*

A) El instinto primordial de la personalidad consiste en el afán de la propia afirmación, en un movimiento de superación, que establece una línea de movimiento de *menos* a *más* —en frase de A. Adler—. Pero acontece que el progresar humano es un abrirse paso en la vida a golpe de decisiones entre un manojo de posibilidades, lo que limita cada vez más el campo de la libertad. El hombre nace dentro de una contextura específica, desde la cual no puede realizar las posibilidades de otro ser: en otras palabras, es un individuo de determinada especie y limitado por las posibilidades de esa especie, aunque la filosofía existencialista pretenda minimizar este hecho. Luego vienen otras decisiones personales (más o menos espontáneas), como la elección de carrera, de estado, de cónyuge, de empresa, de domicilio, etc., que limitan, en menor a mayor cuantía, la libertad de decisiones posteriores. Cuanto atenta desde fuera a la espontaneidad, o desde dentro a la responsabilidad consciente, de las decisiones personales, atenta contra la libertad.

El cristiano es también, como hombre, consciente de estas limitaciones, pero su condición de miembro del cuerpo de Cristo le compensa de sus limitaciones naturales. Efesios 4 muestra cómo el creyente individual supera la antinomia «individualismo-gregarismo» en una síntesis superior, dentro de la Iglesia, donde su perfección espiritual va creciendo, dentro de su originalidad irrepetible, en la medida en que coopera con sus dones y actividades al crecimiento social del Cuerpo de Cristo (V. también Romanos 12 y 1 Corintios 12).

B) La libertad humana también está limitada frente a Dios. Pero esta limitación es más bien una salvaguardia que una cortapisa. Sometiéndose a la norma divina, el hombre coincide con la libre y omnipotente voluntad de Dios en la prosecución del verdadero Bien. Ello supone el buscar la felicidad por la vía perfecta (V. Salmo 119:1-2, 5-6). El creyente ve en la norma divina una luz para el camino de su vida:

«Lámpara es a mis pies tu palabra, y lumbrera a mi camino» (Sal. 119:105). Sin embargo, no es nuestra justicia natural (manchada como trapos de inmundicia —Isaías 64:6) la base de nuestra esperanza o el salvoconducto de nuestra libertad de hijos de Dios, sino la misericordia y la fidelidad de Yahweh a sus promesas de salvación, que son la roca de nuestra seguridad y el refugio de nuestra fe:

> «¡Cuán preciosa, oh Dios, es tu misericordia! Por eso los hijos de los hombres se amparan bajo la sombra de tus alas. Serán completamente saciados de la abundancia de tu casa, y tú los abrevarás del torrente de tus delicias. Porque contigo está el manantial de la vida; en tu luz veremos la luz» (Salmo 36:7-9).

Por eso, servir a Dios es reinar (Apoc. 22:3,5).

C) Finalmente, la libertad humana está limitada por la libertad del prójimo. El hombre libre ha de realizarse a sí mismo en un contexto social. Además, el creyente tiene por norma suprema de convivencia el amor. El amor hace gozosa la obligación de no hacer mal al prójimo, de respetarle, de dar crédito a la libertad ajena:

> «El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no es indecoroso, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, sino que se goza de la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1 Cor. 13:4-7).

Si este breve código se aplicase en nuestras vidas, este mundo dejaría de ser la antesala del Infierno, para convertirse en la antesala del Paraíso. Por eso, el Apocalipsis, al describir la

ciudad celestial (caps. 21-22), usa todos los símbolos que pueden indicar la recuperación del Paraíso perdido.

El verdadero amor a un co-miembro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, pone tres limitaciones a la libertad del creyente:

1) No *morderse* unos a otros:

> «Si os mordéis y os coméis los unos a los otros, mirad que también no os consumáis unos a otros» (Gál. 5:15).

Las disputas innecesarias, amargas; la envidia, la arrogancia, la suspicacia, el sarcasmo, la invectiva, la detracción, la exageración consciente o el silencio calculado, son modos de comerse y de consumirse mutuamente. J. Gill, en su Comentario (vol. 6, pág. 405, col. 1) hace notar que a nadie puede extrañarle el que los lobos devoren a las ovejas, pero el que las ovejas se devoren mutuamente es *contra naturam.*

2) No *escandalizar* unos a otros:

> «Mirad que esta libertad vuestra no venga a ser tropezadero para los débiles. Porque si alguno te ve a ti, que tienes conocimiento, sentado a la mesa en un lugar de ídolos, la conciencia de aquel que es débil, ¿no será estimulada a comer de lo sacrificado a los ídolos? Y por el conocimiento tuyo, se perderá el hermano débil por quien murió Cristo. De esta manera, pues, pecando contra los hermanos e hiriendo su débil conciencia, contra Cristo pecáis. Por lo cual, si la comida le es a mi hermano ocasión de caer, no comeré carne jamás, para no poner tropiezo a mi hermano» (1 Cor. 8:9-13).

Por eso, el mismo apóstol dice en otro lugar: «Todas las cosas me son lícitas, mas no todas convienen» (1 Cor. 6:12). Es decir, hay muchas cosas que en conciencia somos libres de hacer, pero no debemos hacerlas por el mal efecto que pueden causar en determinadas circunstancias. Ya decían los romanos: «La mujer del César no sólo ha de ser buena, sino que ha de parecerlo también.»

3) No *escatimar* la ayuda al crecimiento ajeno:

> «Todo me es lícito, pero no todo conviene; todo me es lícito, pero no todo EDIFICA. Ninguno busque su propio bien, sino el del otro» (1 Cor. 10:23-24).

El apóstol acababa de decir:

> «Siendo uno solo el pan, nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos del mismo pan» (vers. 17).

Es decir, cuantos por fe participan de la única hogaza, símbolo del cuerpo de Jesucristo, triturado en la Cruz y cocido al horno del amor por nuestros pecados, forman un solo cuerpo espiritual y místico (invisible en sí; visible en la comunidad local), y como tales se han de amar y edificar mutuamente.

Es cierto que todo esto tiene su perfecto cumplimiento en el círculo de los creyentes, pero el cristiano ha de proyectar su amor y su ayuda en el más amplio círculo de todos sus ciudadanos. Romanos 13 y 1 Ped. 2:11-25 constituyen un sustancioso resumen de lo que el cristiano debe ser en sociedad: sumiso a las autoridades civiles, generoso y paciente con todos, sobrio y bien controlado en todos sus impulsos. En una palabra, mostrando la verdadera cara del evangelio, y aportando, con su palabra y con su conducta, las soluciones que el evangelio, desde una altura que trasciende las particularidades sociales o políticas, ofrece para una convivencia pacífica, constructiva y progresiva, y, con ello, para los problemas siempre candentes y acuciantes de la humanidad.

5. LIBERTAD RELIGIOSA Y PERSECUCIÓN RELIGIOSA

El tema de la libertad religiosa está ligado al de la persecución religiosa. El evangelio es un anuncio de «paz, buena voluntad de Dios a los hombres» (Luc. 2:14). Y Cristo no pudo dejar

a sus discípulos otro legado mejor que «Su paz» (Juan 14:27), o sea el conjunto de todas las bendiciones celestiales, según el concepto hebreo —no el grecorromano— de paz. Pero el evangelio introduce también la espada de la discordia (Mat. 10:34), por la oposición que el no creyente suscita contra el cristiano, al estimar el mensaje evangélico como una revolución (V. Hechos 17:6) contra el paganismo de la vida o contra los intereses creados. Por eso, al caballo blanco del Apocalipsis, montado por el Verbo de Dios y portador del mensaje evangélico, sigue siempre el caballo rojo de la persecución (cap. 6).

Pero lo tremendamente nefasto de toda persecución religiosa es que cumple las palabras proféticas de Jesús:

> «Viene la hora, cuando cualquiera que os matare, pensará que hace un servicio a Dios» (Juan 16:2).

Así, en nombre de Dios (Mat. 26:63), Jesús mismo es condenado a muerte por blasfemo y por supuesto enemigo del templo (vers. 61). Aunque el argumento esgrimido por los sacerdotes ante Pilato fue un motivo *político* (Juan 19:12-16), la decisión tomada por Caifás lo fue por motivo *religioso*.

En nombre de los dioses, los primeros cristianos fueron a la hoguera o a las fauces de las bestias. Fueron condenados por «ateos», al negarse a reconocer la divinidad del emperador o de Júpiter.

En nombre de Dios, los judíos y demás perseguidos durante la Edad Media pagaron con su vida el ser «acristianos».

En nombre de Dios, los disidentes fueron condenados por la Inquisición a la hoguera, por «acatólicos», «herejes». El Gran Inquisidor, de Dostoyewsky, condena al mismo Jesucristo venido de nuevo a la tierra.

En nombre de un nuevo «Moloc», totalitarismos de diverso signo han perseguido a la Iglesia y a la misma religión natural.

En nombre de un Cristo desfigurado por la adulteración del mensaje y por la complicidad con los poderes políticos o económicos, el pueblo español (siempre «religioso» —compárese con

el «muy religioso» de *Hech.* 17:22— como varios entrevistados han observado agudamente en el libro de Gironella) ha perseguido a curas, frailes y monjas, y ha quemado iglesias y conventos. No cabe duda de que el odio a Dios, a Cristo y a toda religión, ha movido algunas veces los hilos de la revolución, pero tampoco cabe duda de que el compromiso lamentable de las jerarquías eclesiásticas con el poder civil y con las clases adineradas, ha contribuido en gran manera a crear el típico anticlericalismo español. En las pp. 290-294 de *100 españoles y Dios* hemos encontrado un agudo análisis de este fenómeno.

Como ocurrió con Jesucristo, en la persecución religiosa, cada uno de los poderes ha fundado su actitud en motivos distintos:

a) El poder eclesial ha visto en 1 Cor. 5:5 una base para la condenación a muerte de todo «hereje», «apóstata», y aún «pecador público»:

> «El tal sea entregado a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús» (1 Cor. 5:5).

En esta medida disciplinaria contra el incestuoso de Corinto, ¿es una condena a muerte lo que el apóstol intima? No. Lo que intima es la excomunión, por la que dicho pecador es expulsado de la Iglesia al mundo, como lo merece su conducta indigna de un cristiano, es decir, es arrojado a la esfera en que «el príncipe de este mundo», Satanás, ejerce su influencia (V. Efes. 2:12; 6:12; Col. 1:13; 1 Juan 5:19). La «muerte o «destrucción de la carne» bien puede significar las consecuencias de orden físico que el vivir en la atmósfera del vicio implica y el mismo castigo correccional de Dios Padre a sus hijos (V. 1 Cor. 11:32 y Hebr. 12:5-11), en forma de enfermedades y aún la misma muerte.

b) El poder político emplea como base un argumento político:

«Entonces los principales sacerdotes y los fariseos reunieron el concilio, y dijeron: ¿Qué haremos? Porque este hombre hace

muchos milagros. Si le dejamos así, todos creerán en él; y vendrán los romanos, y destruirán nuestro templo y nuestra nación. Entonces Caifás, uno de ellos, sumo sacerdote aquel año, les dijo: Vosotros no sabéis nada; ni pensáis que nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca» (Jn. 11:47-50).

Caifás, metido a mentor político del Sanedrín, aconseja matar a Jesús (bajo acusación de sedición), a fin de evitar que el templo y la nación judía sean destruidos por los romanos. Un hombre debe morir por «el bien común», por «el orden público». J. M.ª González-Ruiz ha escrito certeramente:

> Quizás el moderno concepto de "patria" sea una supervivencia de los viejos totalitarismos históricos. La patria se ha convertido en un mito representativo de la humanidad, al que se inmolan despiadadamente riadas inmensas de hombres concretos, de hombres verdaderos de carne y hueso. Quizá también el concepto de "bien común", tal como se explica a veces en ciertas éticas de pretendida inspiración cristiana, pertenezca a esta funesta suplantación de lo concreto existente por lo abstracto puramente imaginativo.»[5]

El tema de la persecución nos trae de la mano al concepto de «martirio», término del que tanto se ha abusado. Fácilmente han sido declarados «mártires» quienes pagaron con su vida los compromisos propios o ajenos con la política o con las clases adineradas. «Mártir», es decir, «testigo» cristiano sólo es el que confiesa a Jesucristo hasta la donación de la propia vida:

> «Mas todo esto os harán por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado» (Juan 15:18-21).

De aquí que sólo la persecución *a causa del nombre de Cristo* lleva consigo el sello del *martirio* y es un testimonio a favor de la fe cristiana. Pascal se equivocó al escribir: «Fácilmente creo a testigos que se dejan matar.» Agustín fue más certero: «No

5. *Marxismo y Cristianismo frente al hombre nuevo* (Barcelona-Madrid, 1969), p. 59.

es la sentencia de muerte la que hace al mártir, sino la causa por la que se muere.» Y aquí podríamos dar un repaso a la historia de todos los tiempos, para comprobar que el módulo de los hombres en la declaración de mártires no ha concordado muchas veces con el módulo evangélico.

6. CONCLUSIONES

A) La libertad religiosa, fundada primordialmente en la voluntariedad del acto de fe, y en la obligación de dar testimonio de Cristo ante el mundo, no debe sufrir coacción de ninguna clase en la recepción, profesión y confesión de la propia creencia. Con todo el respeto a la autoridad constituida, el cristiano se ve obligado a decir, como los apóstoles Pedro y Juan ante el Sanedrín: «Juzgad si es justo delante de Dios obedecer antes a vosotros que a Dios; porque no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hechos 4:19-20).

Es cierto que la libertad religiosa, como todo valor incrustado en la persona humana, está expuesta al abuso. No hay uso de cosa buena sin riesgo de abuso por parte de alguien. Pero es fácil, a veces, acusar de abuso de la libertad religiosa a quien está dando un verdadero testimonio de Jesucristo, o se está defendiendo del abuso que se pretende inferir a su propia libertad.

B) La libertad religiosa exige que una comunidad de creyentes disponga de los medios de difusión necesarios o convenientes para dar a conocer el mensaje de salvación que nos viene de la Palabra de Dios, siempre que ello se haga «siguiendo la verdad en amor» (Efes. 4:15), es decir, de acuerdo con la verdad revelada, con pureza de intención y con respeto amoroso a los demás.

Dada la complejidad de nuestra era tecnológica, y la influencia de los mass-media, cualquier comunidad o ideología que no tenga libre acceso a estos medios de comunicación, no puede

decirse que goza de libertad plena. Más aún, al antiguo concepto de «libertad de cultos = libertad religiosa», habría que sustituir el de «libertad de cultura = libertad religiosa».

Los mass-media no sólo informan, sino que *forman* la mentalidad del hombre moderno. Negar estos medios a las confesiones religiosas y concederlos a los detergentes, a las corrientes de la filosofía de hoy, al nihilismo, al sadismo, y a todos los «ismos» que moldean la literatura y los guiones de la mayor parte de los programas de Radio y Televisión, es injusto y antidemocrático.

Más «horroroso» (p. 193) que la competencia de las diversas confesiones, es que el único tema de discusión, el debate mayoritario, sea el que trata de fútbol y seriales estúpidos, y más aún el que las mentes sean «bombardeadas» con anuncios que favorecen una visión puramente hedonística de la vida, y hasta invitan al vicio (anuncios de tabaco y licores, etc.), mientras se quiere privar a las masas de un confrontamiento con realidades trascendentes de suprema importancia. Restablecer la inquietud metafísica que tenían las masas del siglo XVI no es «horroroso», sino que resultaría un buen antídoto a tanta superficialidad y materialismo dominantes hoy.

En este sentido, Luis Miravitlles ha dado exactamente en la diana:

> «No existiría tal libertad si no fuera acompañada de estos modos de expresión de tal libertad. Prensa propia, difusión radiofónica y televisiva, y cuantos medios de intercomunicación pueda emplear una religión. Entiendo que es la única forma en la que el hombre actual puede valorar sus propios conocimientos y su actitud ante la religión» (p. 442).

Un ejemplo de esta justa exigencia nos lo ofrecen la Radio y TV italianas, concediendo a las confesiones no católicas, concretamente a las Iglesias protestantes, un espacio de tiempo proporcional al número de sus adeptos, en las mismas condiciones gratuitas (por ser canales estatales de difusión) que a la Iglesia católico-romana.

C) Si a esto se le llamase «proselitismo», diremos que la gran comisión del Maestro a su Iglesia fue la de hacer «prosélitos»: «Marchando, pues, haceos discípulos a todos los pueblos...» (Mat. 28:19).

Al soborno no se le puede llamar proselitismo. Ningún verdadero evangélico intentará «vender su mercancía»; primero, porque el evangelio es un don *gratuito* del Dios misericordioso para el hombre pecador; segundo, porque el intento de compraventa de los dones espirituales es pecado de simonía (Hech. 8: 18-23). Por otra parte, la proclamación de la redención lleva consigo el alivio de toda clase de males, junto con la predicación de las Buenas Nuevas a los pobres (Is. 61:1-3; Luc. 4:16-19; 7:22; Hech. 3:6; 10:38). No se puede acusar legítimamente de soborno a quien procura aliviar una miseria física al mismo tiempo que imparte el mensaje espiritual. En ese caso, habría que acusar de soborno a todas las instituciones de beneficencia, incluidas las de la Iglesia oficial.

Cuando un creyente evangélico explica el evangelio, según sus convicciones, a un incrédulo lo mismo que a un miembro de otra confesión religiosa, incluida la oficial, no se puede evitar el punto controversial, casi siempre introducido por el propio interlocutor; no queremos con ello forzarle a pensar como nosotros, sino llevarle a las puras fuentes de la Palabra de Dios, sin rehuir el debate y el contraste de pareceres. Queremos de los demás la corrección y sinceridad que a nosotros mismos nos imponemos. Todos necesitamos más diálogo y más información. Una serena confrontación de nuestras posiciones doctrinales ha de producir necesariamente un mutuo enriquecimiento cultural y espiritual.

> «No me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree» (Romanos 1:16).

VII

¿Ha experimentado usted alguna vivencia que haya influido sobre su actual actitud religiosa?

por JOSÉ M. MARTÍNEZ
y JORGE TREMOLEDA

Sobre esta pregunta, el propio Gironella hace en el prólogo a su libro una síntesis de las respuestas que nos ahorra cualquier otro comentario introductorio.

> «Me ha sorprendido, desde luego —escribe—, la espectacular inhibición que se ha producido en torno a la pregunta número 7 del cuestionario. Son muy escasos los personajes que declaran que su actual actitud religiosa se ha visto condicionada por alguna "vivencia personal". "No, no hay nada que me haya influido al respecto." Si acaso, la muerte de un ser querido ha motivado el trauma. O los avatares de nuestra guerra civil. En conjunto, la postura de creyente o de incrédulo arranca de la niñez y el discurrir de los años no la ha modificado sustancialmente. En casos esporádicos se habla de crisis pasajeras, de "espacios interrogantes", pero, como norma, las aguas han vuelto pronto al manantial.
>
> Entiendo que en este punto he tenido poca suerte. Confiaba mucho en que mis entrevistados ahondarían más en su itinerario vital y en que nos revelarían sucesos personales, singulares, incrementando con ello el valor humano y testimonial de la obra. No ha sido así. Por lo visto, la religión, en nuestro ámbito, y tal como aduje al empezar, es algo tan connatural que nadie ha ido elaborándola en su interior, en uno u otro sentido, al compás de una experiencia propia. El conocido refrán "Genio y figura hasta la sepultura", vendría a ser el resultado, el denominador común» (p. 21).

VIVENCIAS Y ACTITUD RELIGIOSA DEL HOMBRE

Si por vivencia entendemos todo hecho de experiencia que, con participación consciente o inconsciente del sujeto, se incorpora a su personalidad, es innegable que las vivencias influyen en mayor o menor grado, en la actitud religiosa de cada individuo. Que esa influencia tenga signo positivo o negativo, que contribuya al nacimiento o consolidación de la fe o que, por el contrario, induzca a la perplejidad, a la indiferencia, al agnosticismo y hasta a la incredulidad, depende de la multitud de elementos que componen la trama de la personalidad humana.

Aceptada, pues, desde el principio, la realidad de tal influencia, queremos dejar bien sentado que, desde el punto de vista evangélico, las vivencias no son ni causa ni factor decisivo en la experiencia cristiana. La revelación bíblica presenta no sólo una gran diferencia, sino un marcado contraste al compararla con las concepciones humanas sobre los orígenes de la experiencia religiosa.

Aunque no existe unanimidad en cuanto a la génesis del sentimiento religioso —con sus correspondientes manifestaciones externas— de la humanidad, es opinión generalizada que el fenómeno empezó a producirse como reacción del hombre ante todo lo que éste consideraba superior a él: las fuerzas de la naturaleza, los astros, el misterio de la fecundidad, etc. El hombre primitivo veía detrás de cada una de las fuerzas naturales un espíritu, un dios, bien que su concepto de la divinidad fuera sumamente rudimentario. Su religiosidad se caracterizaba por el temor. De aquí que pronto apareciera y subsistiera en la mayoría de las religiones la práctica de los sacrificios con el fin de evitar la cólera de los dioses y conseguir sus favores.

Las ideas religiosas evolucionaron en el transcurso de los siglos. En los pueblos más civilizados, el politeísmo fue sustituido por el monoteísmo, gracias, sobre todo, al amplio influjo

hebreo-cristiano. Sin embargo, debemos admitir que monoteísmo no siempre equivale a conocimiento verdadero del Dios único, ni a un culto que le sea aceptable, ni a una moral que se ajuste a los principios éticos contenidos en su Palabra. Desgraciadamente, la religiosidad de muchos —podemos incluir a muchos españoles— sigue siendo hoy algo tan difuso, tan nebuloso, que conserva en el fondo mucho del miedo que caracterizaba al hombre primitivo. Así lo reconoce Emilio Romero cuando, en el libro de Gironella, afirma que «el pánico acerca a lo religioso». Y Pi Suñer lo ilustra con cierto humorismo al recordarnos «el caso de aquel navío en uno de cuyos camarotes viajaba una dignidad eclesiástica. El tiempo era tempestuoso. Mientras el ilustre viajero supo, por los rumores que llegaban a su apartamento, que los marineros tenían la boca llena de improperios y reniegos, estuvo relativamente tranquilo; pero cuando se le hizo saber que todos se habían puesto de rodillas y rezaban, dijo: "¡Nos hundiremos pronto"!» (p. 480).

Subsiste así mismo gran dosis de primitivismo religioso en la desvinculación que frecuentemente se observa entre la práctica externa de una religión y la conducta de quien la profesa. En la antigua Roma, el culto a las diferentes divinidades, que revestía carácter oficial, nada tenía que ver con la moral. Eran perfectamente compatibles la más ardiente devoción a un dios (o diosa) y una conducta moralmente corrompida.

Esta manera de entender y de vivir la religión ha contribuido —no sin cierta razón— a reacciones despectivas respecto a cualquier tipo de experiencia religiosa. Si la fe no es más que un antídoto contra el miedo, un refugio consolatorio para las horas de adversidad o una póliza de seguros que cubre los riesgos de lo que pudiera acontecer después de la muerte, entraña un signo de debilidad, un subjetivismo infantil de efectos paralizantes. La afirmación epigrámatica de que el hombre es incurablemente religioso tendría un significado peyorativo más que positivo. Confirmaría la suposición de algunos de que la actividad religiosa está inspirada en las perturbaciones emocionales de la vida. Habríamos de dar buena parte de razón a

Carlos Marx en su declaración de que «la religión es el opio del pueblo», aunque él entendiera la frase como «el suspiro de la criatura oprimida, los sentimientos de un mundo sin corazón». Nos resultaría así mismo difícil refutar a Freud, quien veía en la religión un mecanismo de evasión de las realidades de la vida, o a Bertrand Russell, para el cual la religión es una enfermedad dañina que sufren las personas deseosas de tener algo así como un hermano mayor que esté a su lado en todos sus problemas y dificultades.

Si la religión fuera simplemente el resultado de unas vivencias de angustia, de soledad, de pavor ante los golpes adversos de la vida o de estremecimiento ante los misterios que envuelven al hombre, nos hallaríamos ante un fenómeno natural, pero carente de verdadera trascendencia espiritual y, probablemente condenado a desaparecer pronto ante el empuje del progreso humano. Ejemplo de este destino lo hallamos en el desvanecimiento de las antiguas religiones politeístas.

En la actualidad vivimos un momento histórico comparable al que precedió al advenimiento de Cristo. El entusiasmo religioso despertado por la victoria decisiva de Escipión sobre Aníbal, (dos siglos antes de Cristo), atribuida a la Gran Madre de los dioses que poco tiempo antes había sido trasladada de Asia Menor a Roma era casi indescriptible. Pero en el transcurso del tiempo, la marea religiosa alcanzó un nivel de bajamar que puso al descubierto un escepticismo general respecto a los dioses. La religión había desaparecido de la mente del pueblo, en tanto que los romanos más cultos recurrieron a la filosofía. Y en vano trataron el emperador Augusto y sus sucesores de restaurar las pasadas glorias religiosas de su pueblo. El politeísmo estaba condenado a muerte. ¡Y murió!

Estos antecedentes históricos y otros de siglos posteriores han inducido a muchos a identificarse con el fundador del positivismo, Augusto Comte, en su elucidación del desenvolvimiento de la humanidad conocida por la «ley de los tres estadios». A la «edad teológica» sucede la «metafísica»; y a ésta, la «positiva», en la que el hombre puede llegar a eliminar de su saber

—mediante el progreso de la ciencia— toda sombra de misterio. En este «estadio» final, sólo cabe una religión: la «Religión de la Humanidad», de carácter marcadamente temporal e impregnada de un humanismo casi romántico y ateo.

La difusión de este y otros sistemas filosóficos análogos en lo que a religión concierne están inspirando en nuestros días la composición de más de un *Requiem* por la próxima defunción del cristianismo. Los más avanzados ya se han incorporado al cortejo que asiste a las exequias de Dios. ¡Dios ha muerto!

Pero ¿podemos interpretar el cristianismo auténtico como una religión más, sin otras características que las que hemos visto al considerar las religiones naturales, y augurarle el mismo fin? El propio Gironella se muestra atinadamente cauto cuando en el prólogo a su libro escribe: «Encabezar las cartas con el slogan: "Época postcristiana", lo que en ciertas latitudes empieza a ser frecuente, presupone subestimación ingenua de la doctrina de Cristo y de la necesidad del hombre de mirar al cielo» (p. 24).

Por nuestra parte, sin subestimar «la necesidad del hombre de mirar al cielo», haríamos más énfasis en «el poder de la doctrina de Cristo». Y más que en su doctrina, en su persona,[1] la cual encarnaba a un Dios soberano, inmutable e inmortal, un Dios que se ha revelado a los hombres y de cuya revelación son depósito las Sagradas Escrituras. En este hecho estriba la radical diferencia entre el cristianismo y las demás religiones. Éstas atestiguan los intentos del hombre que, palpando en medio de las tinieblas, ha tratado de llegar a Dios. La revelación bíblica, por el contrario, nos presenta a un Dios que «desciende» al encuentro de los hombres para desvanecer sus oscuridades y librarlos de sus miserias.

La iniciativa divina, su irrupción redentora en la Historia y su acción continuada en el curso de la misma son —y seguirán siéndolo hasta la «parusía» de Cristo en la consumación de los siglos— la causa de la experiencia cristiana. Las vivencias ocu-

1. Véase capítulo III, pág. 129

pan un lugar en la experiencia personal del creyente, pero no son causa determinante, sino a lo sumo, medios de que Dios se vale —como veremos más adelante— para influir en la conciencia del hombre y realizar en él su obra redentora.

EXPERIENCIA GENUINAMENTE CRISTIANA

La expresión más sintetizada de tal experiencia la hallamos en una palabra: *fe*, siempre que la entendamos en su sentido bíblico de confianza en Dios, aceptación de los dones de su gracia, comunión con Él, sumisión voluntaria y gozosa a su voluntad, entrega a su servicio, actitud dinámica que mueve a obrar por el amor, etc.

Esta fe no es el resultado de una predisposición temperamental, ni fruto de la meditación o de la especulación en la esfera de los propios razonamientos. Tampoco es consecuencia de una decisión de la voluntad. Nadie llega a la fe cristiana por sí mismo.

La verdadera génesis de la fe nos la revela el apóstol Pablo cuando escribe en su carta a los Romanos: «La fe viene por el oír, y el oír por la Palabra de Dios» (cap. 10:17). La fe siempre ha empezado así: Dios «ha hablado», se ha revelado y el hombre ha oído y ha respondido aceptando la palabra de Dios. Ha sido una experiencia de *encuentro* entre el Dios que busca y el hombre que es hallado. Dios da al hombre su mensaje de salvación y el hombre, convencido y gozosamente cautivado, exclama: «Amén». De este modo nació la fe de Abraham, la de Moisés, la de Samuel, la de los profetas, de los apóstoles y de los cristianos de todos los tiempos.

Generalmente, el «amén» del creyente a la Palabra, le lleva a una unión espiritual con Dios, por medio de Jesucristo que tiene un carácter definitivo, permanente. No es algo superficial y fugaz. Además, sus resultados son amplísimos, pues afecta a todos los órdenes de la vida y a todas las esferas de la personalidad: pensamientos, sentimientos y voluntad. Como acertadamente escribió William James, —y no precisamente con una perspectiva cristiana—, «la religión, sea lo que sea, es una reacción total que afecta a la vida» (*The Varieties of Religious Experience*, The Fontana Library, p. 53).

El lugar de las vivencias en la experiencia cristiana

Queremos recalcar y ampliar lo que ya apuntamos más arriba: las vivencias no son causa de lo que en puridad bíblica pudiéramos denominar «experiencia cristiana».

Aún más. Puede haber vivencias que nada tengan que ver con tal experiencia, aunque produzcan efectos religiosos. Ni siquiera los fenómenos más extraordinarios (visiones, trances, iluminaciones místicas, etc.) son garantía de que en ellos interviene Dios. Pueden tener lugar, incluso, sin dejar una impresión religiosa alguna. En ellos se observan, a menudo, lo que, a juicio de W. James, deben considerarse «peculiaridades clasificadas generalmente como patológicas».

No siempre debe verse en esas vivencias síntoma de enfermedad mental. Moisés, Isaías, Pedro, Esteban y muchos más, se nos presentan en la Biblia como hombres completamente normales desde el punto de vista psíquico, con un equilibrio mental y una capacidad para todas las cuestiones prácticas de la vida poco comunes. Pero aún en estos casos, la visión, la voz audible de un ser invisible, o cualquier otro fenómeno de este tipo tienen un carácter periférico, accidental y fugaz. La Biblia nunca atribuye a estos hechos gran importancia. Lo importante era el encuentro y el diálogo con Dios que generalmente seguía a aquellos fenómenos.

Descendiendo al plano de las vivencias más ordinarias o normales, tales como la sensación de peligro, el trauma psíquico, el contacto con otras culturas, etc., observamos algo parecido. En sí, no poseen ninguna cualidad absolutamente determinante de la reacción religiosa y menos aún de su aspecto cualitativo en el caso de que tal reacción se produzca. El testimonio del doctor López Ibor nos parece iluminador al respecto:

> «Alguna vez he visto personas que, presa de alguna de estas experiencias, se han visto influidas en su actitud religiosa. Pero quisiera subrayar que el resultado ha sido a veces positivo y otras negativo. Es decir, tras una experiencia traumatizante, angustiosa o peligrosa, como esas a las que usted se refiere, he visto a algunas personas perder la Fe y a otras entrar en ella o recobrarla. Lo cual quiere decir que estas experiencias en sí tienen un valor relativo y accidental con respecto al problema de la fe» (p. 333).

Sin embargo, muchas veces Dios está presente en esas experiencias y quiere usarlas para aguijonearnos y despertar en nosotros inquietudes que nos llevan a Él. La parábola del hijo pródigo nos ilustra de qué modo las vivencias traumáticas de la miseria, el desengaño, el abandono y la soledad pueden impulsarnos a volver al Padre en encuentro de reconciliación transformadora. El evangelio nos dice que el hijo perdido, «levantándose, vino a su padre. Y *cuando aún estaba lejos* (el subrayado es nuestro), lo vio su padre» (Lucas 15:20). ¿No sería que éste salía con frecuencia a otear el horizonte con la ilusión siempre viva de ver aparecer al hijo extraviado? Su mirada escrutadora ¿no era prueba de que el padre buscaba al hijo antes de que el hijo decidiera ir al padre?

Cuando nosotros vivíamos olvidados de Dios, malbaratando los preciosos dones que de Él habíamos recibido, viviendo «nuestra propia vida» —miserable vida—, Él nos amaba y en su providencia, misteriosa a veces, pero siempre sabia y bondadosa, guió cuanto había de acontecernos, permitió que sobreviniera el trauma, el alfilerazo que nos despertara para empezar a pensar y recobrar el juicio espiritual. Su Espíritu obró en nuestro espíritu y nos condujo a esa experiencia que insistentemente hemos venido titulando «el gran encuentro» con Dios.

Ese encuentro no ha sido fácil en todos los casos. En nuestra confrontación con Dios, su Palabra choca con muchas de nuestras ideas y con muchos de nuestros sentimientos más queridos; amplía y ahonda nuestra conciencia de pecado; nos humilla; nos hiere. Es la «espada de dos filos que penetra hasta

las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón».

De nuestra decisión en ese magno encuentro depende que las vivencias que lo han precedido y envuelto se conviertan en ángeles que guíen a la salvación o en crueles agentes que conduzcan al endurecimiento en la incredulidad, en el resentimiento y en la frustración.

La conversión

Si el encuentro se resuelve con nuestra rendición a Dios, se opera la experiencia maravillosa de la conversión. Conscientes, como el pródigo, de nuestra indignidad, confesamos a Dios nuestros pecados haciendo nuestras las palabras del publicano que oraba en su rincón del templo de Jerusalén: «Dios, sé propicio a mí, pecador.» Pero al mismo tiempo, confiados en los méritos infinitos de la expiación de nuestras transgresiones llevada a cabo por Cristo en la cruz (1.ª Juan 1:7), nos gozamos al saber que, «justificados por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo» (Romanos 5:1). Se ha cumplido en nosotros aquel texto prometedor del Antiguo Testamento: «Deje el impío su camino y el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase a Jehová, el cual tendrá de él misericordia, y al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar» (Isaías 55:7).

Esta experiencia viene a ser fuente de armonía interior, de certidumbre, de firmeza espiritual, y proporciona percepciones de realidades espirituales nuevas que imprimen un nuevo rumbo a la vida.

El nuevo nacimiento

La acción de Dios en el ser humano que se convierte a Él no se limita al perdón. Dios sabe que esto no basta. Conoce nuestra naturaleza moral radicalmente corrompida en la que

el pecado tiene su asiento con fuerza de dominio irresistible (Romanos 8:7; 7:14-23). Pero Dios ha decidido remediar este mal. Por eso, a la experiencia de la conversión, mediante la fe en Cristo, se une la de un nuevo nacimiento espiritual (Juan 1:12, 12), operado por el Espíritu Santo (Tito 3:5) mediante la Palabra de Dios (Santiago 1:18 y 1.ª Pedro 1:23). Con esa regeneración o nueva creación (2.ª Corintios 5:17), se otorga al creyente una nueva naturaleza espiritual, naturaleza divina por su origen (2.ª Pedro 1:4), que le permitirá vivir, bajo el influjo del Espíritu Santo —con el cual está sellado (Efesios 1:13)—, una vida nueva con experiencia de emancipación de la fuerza esclavizante del pecado (Romanos 6:14; 8:3, 4).

La santificación

Lo que acabamos de señalar no significa que la conversión y el nuevo nacimiento espiritual hacen del cristiano un ser inmaculado. Esa doble experiencia marca, más bien, el principio de una nueva etapa en la vida, etapa de glorioso conflicto. «La carne batalla contra el Espíritu y el Espíritu contra la carne» (Gálatas 5:17). Es el choque constante entre la vieja naturaleza y la nueva naturaleza del creyente; algo así como la experiencia de Mahomet, personaje con doble personalidad, creado por Victor Hugo, quien le hace confesar: «*Je suis le champ vil des sublimes combats*» (Soy el vil campo de los combates sublimes).

La meta de la perfección absoluta no se logra aquí, ahora, pero es un acicate para que imitemos a Pablo: «No que lo haya alcanzado ya, ni que ya sea perfecto; sino que prosigo, por ver si logro asir aquello para lo cual fui también asido por Cristo Jesús. Hermanos, yo mismo no pretendo haberlo ya alcanzado; pero una cosa hago: olvidando ciertamente lo que queda atrás, y extendiéndome a lo que está delante, prosigo a la meta, al premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús» (Filipenses 3:12-14). Todavía no soy lo que un día seré; pero tampoco soy, por la gracia de Dios, lo que en otro tiempo fui. Me

encuentro en un proceso espiritual en el que Dios prosigue la buena obra que empezó con miras a perfeccionarla «en el día de Jesucristo» (Filipenses 1:16).

Para algunos, este perfeccionamiento moral del cristiano —pues eso es la santificación— puede aparecer bajo dos aspectos: como algo despreciable o como algo irrealizable. Ya en el siglo pasado arremetió Nietzsche contra todo impulso piadoso con horrible furia, representando al «santo» como «un ser bajo y servil, como un inválido sofisticado, como el degenerado por excelencia, el hombre de vitalidad insuficiente, cuya preponderancia pondría al tipo humano en peligro» (W. James op. cit. p. 360). Como muy bien hace notar James, «esa antipatía del pobre Nietzsche (hacia los creyentes) tiene en sí bastante de enfermiza». Si el malhadado filósofo hubiera estado en lo cierto, a la humanidad de hoy le quedaría un «consuelo» en medio de los grandes males que corroen a la sociedad. De manera prepotente imperan la injusticia, la violencia, el erotismo, las drogas y nuevas formas refinadas de hedonismo que hunden al hombre en una degradación cada vez más abyecta; pero todo esto ha contribuido poderosamente a conjurar el gran «peligro» que habría supuesto el predominio espiritual de los «santos».

Probablemente Nietzsche tiene pocos discípulos en nuestros días. Pero no faltan quienes siguen menospreciando los ideales cristianos para justificar una nueva «superhombría» que, vista por dentro, se muestra hueca, sin contenido digno del ser humano, o preñada de ambición, soberbia y salvajismo sutil. En el fondo, esa desconsideración que muchos sienten hacia los valores cristianos ¿no tendrá ilustración adecuada en la fábula de la zorra y las uvas?

En cuanto a la conclusión de que la vida auténticamente cristiana es impracticable, debemos recalcar lo que líneas antes ya hemos indicado: la santidad cristiana no es sinónimo de impecabilidad, sino de progreso moral en un avanzar que nos aleja cada día más de nuestros antiguos hábitos pecaminosos y nos acerca al ideal divino de reproducir en nosotros la ima-

gen de Cristo. A ello debemos añadir que ese progreso jamás lo lograremos por nuestras propias fuerzas, sino por la gracia de Aquel que obra en nosotros, «el querer y el hacer por su buena voluntad» (Filipenses 2:13). El hombre que se enfrenta con las exigencias morales de la ley de Dios y se dispone a cumplirlas con los recursos de su humana voluntad está condenado a una derrota humillante. No pueden ser más patéticas las palabras que hallamos en el capítulo 7 de la carta a los Romanos: «Queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el pecado está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros que se rebela contra la ley de mi mente y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Romanos 7:21-24). La respuesta a esta pregunta terriblemente angustiosa la encontramos inmediatamente después en la misma carta a los Romanos: «Gracias doy a Dios por Jesucristo, Señor nuestro... Porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte. Porque lo que era imposible para la ley por cuanto era débil por la carne, Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne; para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu» (Romanos 7:25; 8:2-4).

Vida de servicio

Éste es un aspecto de la vocación cristiana que debemos destacar. Si, como hemos visto, la santificación del creyente tiene por objeto hacerle más semejante a Cristo, quien tenga pretensiones de cristiano no puede olvidar que el Señor fue prefigurado ya en el Antiguo Testamento como el «Ebed Yaveh», el Siervo de Jehová, y que Él mismo declaró solemnemente: «El Hijo del Hombre no ha venido para ser servido, sino para servir...» (Mateo 20:28).

La condición humana lleva inevitablemente aparejado un

estado de servidumbre, lo cual, en sí, no es ni una calamidad ni una vergüenza. Que lo sea o no, depende del señor a quien sirvamos.

Por desgracia, el hombre, en su naturaleza caída, es esclavo del pecado (Juan 8:34) y ofrece sus miembros «para servir a la impureza y a la iniquidad» (Romanos 6:19). El hombre convertido a Cristo, ha conocido la Verdad y la Verdad lo ha hecho libre (Juan 8:32), pero se espera de él que, en uso de su libertad, se ofrezca a Dios para servir a la justicia (Romanos 6:13, 19).

Este servicio a Dios y a la justicia tiene en el verdadero cristiano manifestaciones prácticas en forma de servicio al prójimo. Su influencia en la sociedad se convierte —usando palabras de Jesús— en «sal de la tierra y luz del mundo». Es verdad que las traiciones de los Judas y las caídas de los Pedros que registra la historia de la Iglesia han escandalizado a muchos. Pero esas sombras no extinguen la luz en que vive y que irradia quien sirve a Jesucristo y, por amor a Él, asiste a sus semejantes. La Historia también corrobora ampliamente este aserto.

Superada la fuerza centrípeta del egoísmo, se siente el seguidor de Cristo impelido, como Él, a «dar su vida» en favor de otros. En contacto con ellos, compartirá sus alegrías y sus angustias, sus problemas, sus necesidades de toda índole; los ayudará en la medida de sus posibilidades y al mismo tiempo les hará partícipes del conocimiento del Salvador, el bien supremo. La vida abundante que Cristo prometió a los suyos brota del interior de éstos y se expande en la sociedad a modo de ríos bienhechores (Juan 10:10 y 7:38).

De este modo la vida del creyente se dignifica de manera sublime, se reviste de un inefable encanto. Adquiere nuevas dimensiones y se enriquece con valores antes desconocidos. Por fin, la vida tiene sentido, vale la pena ser vivida.

En esta experiencia se descubre que la fe cristiana es mucho más que un refugio o un sedante. Actúa como poderoso incentivo para ascender hacia los más elevados ideales. Da a la vida una intensidad y un dinamismo únicos. Y, sobre todo, la hace

realmente fecunda tanto en el orden temporal o natural como en el espiritual.

Algo de esto parece intuir L. Rosales, cuando escribe:

> «...Pasé una crisis juvenil y racionalista, tan candorosa como había sido mi fe heredada. Llegué a la fe de nuevo por un proceso de conversión. (En rigor no hay creyentes: todos somos conversos.) La nueva fe no me ha brindado un refugio, una seguridad, sino más bien un riesgo, una aventura...»

Lástima que «la nueva fe» de este poeta y ensayista no le haya brindado «seguridad», característica de la fe en Cristo. Admitimos lo de la «aventura» —¡gloriosa aventura!—. Y por lo que respecta al «riesgo», nos permitimos recordar al señor Rosales las abundantes promesas que en la Biblia encontramos sobre la fidelidad de Dios para con su pueblo.

Sirvan de muestra tan sólo dos textos de las Escrituras: «Os he dicho estas cosas —son palabras de Jesús— para que tengáis paz en mí. En el mundo tendréis tribulación («riesgo» implícito). Pero ¡ánimo!: Yo he vencido al mundo» (Juan 16: 33).

«Fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes bien, con la tentación os dará modo de poderla resistir con éxito» (I Corintios 10:13).

Dios, que se valió de vivencias varias para conducirnos a Él, seguirá dirigiendo las circunstancias y experiencias de nuestra vida conforme a los designios de su providencia paternal. «Sabemos —escribía san Pablo— que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman» (Romanos 8:28).

Aún las aflicciones tienen un fin benéfico para el creyente: acrisolar su fe, «más preciosa que el oro perecedero que es probado por fuego», a fin de que «se convierta en motivo de alabanza, de gloria y de honor, en la Revelación de Jesucristo» (1.ª Pedro 1:7).

En ese día, cuando aparezca Cristo, vida de sus redimidos, también ellos aparecerán gloriosos con Él (Colosenses 3:4). Entonces el cristiano habrá llegado a la cumbre eterna de su experiencia de salvación. (1.ª Juan 3:1-3).

¡Dichoso aquel a quien los múltiples y diversos eventos de su vida le llevan al encuentro de Dios y a la rendición total a Él, vencido por la fuerza de su amor y su poder redentores revelados en su Palabra!

JOSÉ M. MARTÍNEZ

Testimonio de una «vivencia religiosa» decisiva

por Jorge Tremoleda

«¿Ha experimentado usted alguna vivencia que haya influido sobre su actual actitud religiosa?», pregunta J. M. Gironella. Si yo fuera el interpelado, mi respuesta sería gozosamente afirmativa.

Han transcurrido casi veinte años desde que viví aquella experiencia única y decisiva. Podría resumirla en pocas palabras: «conversión», «irrupción de Jesús en mi vida» o «encuentro con Dios».

La considero una experiencia trascendental en mi vida, que no sólo significó mucho para mí en aquellos tiempos, sino que resultó ser la vivencia fundamental sobre la que se apoya el posterior curso de mi existencia. Mi vida la divido en dos etapas: antes de, y después de la conversión. Soy consciente de que en ella no se dan factores impresionantes ni de tipo personal ni ambiental. No acaeció en época de enfermedad ni de crisis intelectual o sentimental. No puede valorarse tampoco a través de mi categoría como persona. Era entonces un joven muy normal y corriente: casado, con tres hijos, con ciertas responsabilidades profesionales, en una situación media y con inquietudes diversas. La diferencia fundamental estriba en que ahora soy cristiano y antes no lo era, pese a algunas apariencias.

Mi experiencia resultó importante no por lo que aporté a la misma ni por las circunstancias que concurrieron, sino por lo que ella supuso —y sigue suponiendo— en mi vida. La podemos valorar si apreciamos la grandeza de lo «pequeño», la

importancia de lo maravillosamente normal y lo milagroso de la trivialidad cotidiana que puede darse en nuestra vida. Todo esto se halla al alcance de la mano, pero lo solemos despreciar con excesiva ligereza.

ANTECEDENTES

Tenía veinte años cuando sucedió. Esto nos lleva a considerar algunos hechos de mi vida anterior.

Nací en 1930, en un hogar de trabajadores; fui siempre consciente del hecho de nuestra guerra civil: tenía nueve años cuando terminó. Después, nuestras vidas transcurrieron paralelamente a la guerra mundial. No fueron tiempos fáciles. Con todo, puedo hablar de una niñez y una adolescencia dichosas. En el año 1939 inicié mis prácticas religiosas. Si por un lado rechacé ciertas presiones ideológicas muy influyentes en aquellos días, por otro lado acepté implícitamente la enseñanza religiosa preponderante. Estaba en la edad en que se plantean preguntas sin que se haga urgente hallar la respuesta.

En cuanto a influencia familiar, mi padre era indiferente; siempre lo había sido, con una fácil actitud de escepticismo al «clero», actitud típica de muchos españoles. Mi madre, una mujer con fondo religioso, poco practicante, intentaba estimularnos, a mis hermanos y a mí, para que fuéramos practicantes, como signo de garantía de que seríamos hombres honrados y, al mismo tiempo, mejor aceptados por la sociedad.

La influencia de un sacerdote fue de signo positivo. Otro sacerdote, en cambio, influyó negativamente. Aquél fue mi profesor y con él estudié los cuatro evangelios por vez primera, pero fue, sobre todo, su ejemplo y su mentalidad lo que acusé más señaladamente.

El amigo más íntimo de aquel entonces —con una actitud religiosa definida— me ayudó también a alimentar cierta preocupación espiritual. Ahora él es agnóstico.

INQUIETUDES

Pero, llegó la edad de la revisión de los conceptos adquiridos. La edad en que un joven se abre a la vida: quiere vivir, experimentar, descubrir por sí mismo. Todo debe ser puesto a prueba.

Me había sido dado un concepto de «la verdad» en bloque, en la que quedaban contenidos elementos muy diversos. Era difícil distinguir lo esencial de lo secundario, lo necesario de lo opcional, lo seguro de la simple tradición. Dios estaba implicado, y complicado, en toda la gama de enseñanzas que me habían sido dadas y algunas de ellas me planteaban dificultades serias, no las podía compaginar con el concepto de un Dios justo y equitativo.

Al mismo tiempo, libraba la gran batalla sobre los conceptos morales que había recibido y que, en esencia, no llegué a rechazar.

El esquema de la verdad religiosa se me vino abajo. Entré en conflicto con el mismo concepto de Dios. Me despreocupé un poco de la religión: Dios quedó relegado a una mera posibilidad.

Decidí entonces no practicar la religión católica. No sentía recelo en contra de sus misterios. Para mí, los había buenos y los había malos, como sucedía en todos los ambientes. Pero no podía tener relación con un Dios que no comprendía, en un contexto de ceremonias religiosas que no me satisfacían y que, en algunos aspectos, me confundían.

Concretamente, esto ocurrió a los dieciséis años, cuando inicié mi vida profesional. Dos motivos me impulsaron conscientemente a tomar dicha actitud: en primer lugar, el respeto a mí mismo y, en segundo lugar, el respeto a los demás, especialmente a los creyentes.

Adopté, pues, una postura agnóstica, sobre una base más pragmática que filosófica, si bien con el tiempo esta actitud se fue afirmando más y más sobre bases teóricas, resultado de

lecturas, de la reflexión propia y también de la identificación con la forma de pensar de otras personas.

Dentro del contexto de las inquietudes morales, propias de la edad, acepté la moral cristiana como un valor innegable, natural.

Sentía profundo respeto, y un poco de envidia, por los compañeros que tenían alguna convicción religiosa. Me daba cuenta de que ellos poseían cierta explicación para los grandes interrogantes de la vida y del hombre. Yo carecía de ella.

Éste es el motivo que me ha llevado a respetar, también, la postura atea. Aunque por otros caminos —opuestos— intenta, así mismo, hallar una explicación del existir humano.

Alrededor de los dieciocho años experimenté un desarrollo, y una cierta evolución. Hasta entonces dedicaba mi tiempo libre a practicar.

Formaba parte de la gran masa de aficionados al fútbol espectáculo: me hice «hincha» del Barcelona. Empecé a frecuentar también otros ambientes: sardanas, conciertos, montañismo y, lo que era más importante, a sentir preocupación por el estado de nuestra sociedad, los problemas sociales, la justicia y la libertad.

Antes, mi vida, nunca había sido tan interesante, tan llena: amigos, aficiones, ideales que pugnaban por germinar, inquietudes de superación profesional, etc.

Precisamente en estas circunstancias, a comienzos del año 1951, por pura casualidad, asistí a una reunión en una iglesia evangélica que entonces se congregaba en un local muy pequeño, en el Pasaje Nogués de Barcelona.

Mi encuentro con Cristo

Cuando me dirigía hacía allí, mi disposición era muy superficial: ¿Qué deben hacer en sus reuniones? —me preguntaba—. ¿Cómo se casan? ¿Y los entierros? ¿Admiten el divorcio? Y, sobre todo, ¿qué es aquello en lo que creen? porque, en el fondo, y por condicionamientos de la enseñanza recibida, no podía pensar ni por un momento que, a través del testimonio protestante, pudiera recibir una ayuda para hallar a Dios. Mi idea era que se trataba de simples desidentes de la única religión posiblemente verdadera.

La predicación del evangelio supuso para mí un reto. El primer día hice la decisión de leer a fondo el Nuevo Testamento, intentar llegar a tener una idea concreta de su mensaje y llegar a una decisión responsable respecto al mismo, ya fuera de aceptación o de rechazo.

Así se inició una época de búsqueda muy intensa, de análisis y de largas reflexiones.

La palabra de Dios me puso en contacto con Jesucristo. Esta toma de contacto no fue cosa fácil. Le hice frente, resistí, dudé.

Cuando comprendí el mensaje básico del evangelio —centrado en la persona y la obra de Jesucristo—, el problema quedó planteado entre una aceptación integral y un rechazo absoluto del mismo, o bien aceptar todo lo que el Nuevo Testamento decía de Cristo, con todas sus consecuencias, o lo rechazaba como el fraude más impresionante que jamás se haya dado.

Analicé y discutí el hecho de la divinidad de Jesús de Nazaret, sus milagros, su obra redentora, su resurrección, etc.

Alrededor de la persona de Jesucristo fue donde se libró la batalla principal, si bien como una derivación de ella se abrían nuevos frentes de lucha, que derivaban en nuevos planteamientos, nuevos conocimientos, nuevos interrogantes e inquietudes. Pero el centro del problema, la clave, estaba en Jesucristo.

La revelación que tenemos de Cristo en el Nuevo Testamento —el evangelio— fue como una espada de dos filos que penetró profundamente en mi espíritu, y lo hizo, no a caballo de un anhelo de seguridad, previo en mí, para cubrirme del riesgo de una posible eternidad y del miedo a una posible condenación... Nada de esto. Básicamente me venció lo positivo del evangelio; la Revelación como hecho objetivo, histórico, vivo y penetrante y el centro de esta revelación Jesucristo.

Mi experiencia fue, pues, cristocéntrica. Como lo fue la de Pedro cuando llegó a reconocer en Jesús al Hijo de Dios, como lo fue la de Pablo en el camino de Damasco, como lo es toda experiencia realmente cristiana.

Consecuencias y vivencias

A través del evangelio, y en contacto con la persona de Jesucristo y el conocimiento de su obra en favor nuestro, llegué a una escalada de conclusiones:

1.ª) *Que, en realidad, jamás antes había llegado a conocer a Dios.* Había tenido cierta religiosidad, pero no fe, en el sentido bíblico. Tomaba conciencia de que me había desentendido, más que de Dios, de un «concepto de Dios» que no correspondía a la revelación que de Él me ofrecía la Escritura.

¿Qué nuevos conceptos adquirí?

a) *Un nuevo concepto de la actitud de Dios para con el hombre.*

Se puso en claro, para mí, que no es el hombre quien por sus actitudes despierta el interés de Dios. Todo lo contrario, es Dios quien tiene la iniciativa, quien tiene interés en el hombre, como ya lo expresó san Juan en su primera carta (4:10 y ss.).

Este interés de Dios se puso de manifiesto en Jesucristo. Porque Cristo es Dios con nosotros —Dios conmigo—; Dios encarnado, hecho hombre, con la finalidad de venir a rescatar aquello que se había perdido. A este interés de Dios por el hombre le llamamos *gracia:* es demostración de su buena voluntad para cada uno de nosotros.

Discerní el énfasis que el evangelio pone en la actividad redentora de Dios. En Cristo, Dios se hace Dios para mí.

b) *Un nuevo concepto del carácter de Dios.*

Antes, el primer pensamiento que me sugería el vocablo Dios era el de un juez. Sin embargo, el evangelio me lo presentó de manera muy distinta, haciendo hincapié en que la esencia de Dios es el *amor:* «Dios es amor» leí en la escritura. No por ello desestimo la justicia divina, y su justo rigor, sino que la entiendo en el contexto de su amor salvador (Romanos 3). Así, el concepto de Dios como juez, sustituido como *Padre y Salvador.*

2.ª) La segunda conclusión a que llegué alteró el sentido de mi propia estimación: *Adquirí un nuevo concepto de mí mismo:* de lo que era y de lo que debía aspirar a ser.

Porque el evangelio me llevó a una nueva interpelación del pecado y, por ende, a un reconocimiento, nunca experimentado antes, de que yo era un pecador.

Comprendí que el pecado era algo más que «un hecho» contrario a unos preceptos determinados. Todo pecado tiene su origen en alguna actitud; de hecho, en una actitud concreta y definida que las resume todas: enemistad para con Dios. Entendí que pecado es, básicamente, vivir al margen de Dios y errar el camino de su voluntad en relación con nosotros.

Aprendí de labios de Cristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al padre si no es por mí», y sus palabras calaron hondamente en mí.

Me sentí incapaz por mí mismo para realizar y potenciar mi vida hasta el máximo.

Cristo me ofrecía el perdón. Y algo más. No sólo me brindaba el poder empezar de nuevo —y esto tantas veces como fuera necesario—, sino que me ofrecía la ayuda, el respaldo, las motivaciones necesarias para una efectiva restauración, para un camino de superación moral aquí en esta vida y de forma conclusiva para la eternidad, en donde se vería perfectamente lograda la identidad entre el propósito de Dios y la experiencia del hombre.

Este doloroso, y al mismo tiempo positivo, descubrimiento del pecado despertó un doble sentimiento de arrepentimiento, en sus vertientes positiva y negativa. En el aspecto negativo: asumí mi propia indigencia espiritual con toda responsabilidad; en el aspecto positivo: me identifiqué con Cristo, acepté sus criterios y tomé la decisión de compartir su mentalidad y sus sentimientos. Comprendí porqué Pablo había escrito en su carta a los gálatas (2:20): «Vivo, no ya yo sino que vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo, lo vivo en la fe del hijo de Dios que se entregó por mí.»

Esto me llevó a una tercera conclusión:

3.ª) *Tenía que valorar la singularidad y la trascendencia de la obra salvadora de Cristo.*

Hasta aquel momento, había tenido una idea muy genérica y vaga de la obra de Jesucristo como redentor.

Este concepto superficial, y errado por ineficaz, se debía por un lado a una presentación debilitada, aguda, de la importancia y eficacia de la obra salvífica de Cristo en favor del hombre tal como se nos ofrece en el evangelio y, por otro lado, era resultado de la proliferación de métodos de «ayuda» arbitrados quizá por el afán de echar una mano al hombre que quiere acercarse a Dios, pero que, al fin, no son más que motivo de desconcierto y confusión. A mí por lo menos, estos métodos y «ayudas», me habían supuesto siempre un recargado ropaje que me ocultaba a Cristo, y del que no encontraba rastro en el evangelio.

El evangelio me presentó a Cristo como Salvador único y ello de forma enfática, concreta, y excluyente. Me lo presentó:

A) Como el *único* Salvador. En solitario.

B) Como el *suficiente* y todopoderoso Salvador. Él nos basta para salvarnos. Si su obra fuera insuficiente, nada ni nadie podría completarla. Con una sola oblación, en el altar de la

cruz, hizo perfecta su obra de salvación en favor nuestro (Hebreos 10:14).

De donde saqué las siguientes deducciones:

a) *Uno mismo no puede ser su propio salvador.* La salvación es una gracia, un regalo de Dios. No pueden intervenir nuestros esfuerzos. Y ello es así con el objeto de que nadie se glorie del hecho de ser un redimido, según razonamiento del apóstol Pablo: salvados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús (Efesios 2: 8 y ss.).

b) *Cristo no delega en otra persona la acción salvadora.* El alma que quiera ser salva ha de entrar en una relación personal con Cristo, poniendo la fe en Él. Es la relación que se nos exige, la fe eficaz. Toda otra confianza en otro que no sea Jesucristo equivale a mediatizar la realidad de su obra. Como único mediador, y representante nuestro ante el Padre, Cristo se convierte en nuestro abogado y confesor (Hechos 4:12).

c) *La fe es el único medio de apropiarnos la salvación.* Los medios de gracia no aportan salvación, son eso: medios para expresar nuestra fe y la gracia divina.

El bautismo es expresión de la experiencia de la conversión.

La eucaristía es expresión de la continuidad de la fe, es testimonio de fe actualizada.

La plegaria es expresión de la relación que mantenemos con Dios por medio de Jesucristo.

El reconocimiento de Cristo como *Salvador* y *Señor* despertó en mí la fe viva, como nunca antes la había conocido. La fe se me reveló como la aceptación de Cristo sobre una base de confianza absoluta. Yo no soy de absoluta confianza; yo puedo ser infiel a Cristo, pero Él sí es de confianza, Él sí es fiel.

Se trata de una confianza basada en el amor, en la justicia, en la santidad y en la fidelidad del Salvador. Fe significa aceptar a Cristo no sólo como nuestro ideal, sino como nuestro amigo.

Naturalmente, esta irrupción de Cristo en la vida es concluyente. La influye decisivamente. Así lo experimenté yo y así sigo experimentándolo. Cristo ha determinado desde aquel día

mis actitudes, mis decisiones, mis sentimientos y mis ideales. El secreto de mi vida ha venido a ser la continuada compenetración con Cristo, día tras día, en medio de los distintos avatares de la existencia.

Pero, no fue fácil llegar a este punto. Se impone una terminología militar para explicar mi vivencia: alcanzar el momento del arrepentimiento y la confianza en Jesucristo fue resultado de una tremenda batalla, batalla que tuvo lugar en la esfera del pensamiento y en la de los sentimientos hasta alcanzar mi voluntad y moverla a tomar una decisión responsable. De ahí que el aceptar a Cristo como Salvador y Señor no llegó de una manera impersonal y fría, o calculada, sino en un momento dado con una verdadera necesidad, como lo más deseado. Jamás he anhelado nada con tanta intensidad.

Finalmente aceptar a Jesucristo supuso ponerle en el primer lugar de mi vida. Él es Señor y, desde entonces, ha venido a ser lo más importante para mí.

Sobre este fundamento he seguido viviendo, aun dentro de mis defectos e infidelidades. Porque el fundamento se me ha vuelto fuente de inspiración y energía inagotables.

Concluiré con palabras que hallamos en el Nuevo Testamento y que hago mías por expresar adecuadamente la experiencia de mi conversión y la vivencia de mi andar cotidiano con Cristo.

«Palabra fiel y digna de ser recibida por todos: que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero... para que Jesucristo mostrase en mí toda su clemencia...

»Vosotros también, poniendo toda diligencia, añadid a vuestra fe, virtud; a la virtud, conocimiento; al conocimiento, dominio propio; al dominio propio, paciencia; a la paciencia, piedad; a la piedad, afecto fraternal; y al afecto fraternal, amor. Porque si estas cosas están en vosotros, y abundan, no os dejarán estar ociosos ni sin fruto en cuanto al conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (1.ª Timoteo 1:15-17 y 2.ª Pedro 1:3-8).

Indice

PRESENTACIÓN 7

INTRODUCCIÓN, por José Grau 11

1. ¿Quiénes son los cristianos evangélicos? 13
2. El protestantismo español 31

I. ¿CREE USTED EN DIOS?, por Francisco Lacueva . . 37

1. Introducción 39
2. Falsas imágenes de Dios 45
3. Concepto bíblico de Dios 61
4. Las viejas objeciones 79

II. ¿CREE USTED QUE HAY ALGO EN NOSOTROS QUE SOBREVIVE A LA MUERTE CORPORAL?, por José Grau 89

La afirmación cristiana 97
El hecho necrológico 99
El hecho antropológico 111
El hecho escatológico 119
El hecho pneumático 125

III. ¿CREE USTED QUE CRISTO ERA DIOS?, por José M. Martínez 131

IV. ¿CREE USTED QUE EL CONCILIO VATICANO II HA SIDO EFICAZ?, por Francisco Lacueva 163

1. Opiniones de cien españoles sobre la eficacia del Vaticano II 165
2. Nuestro juicio sobre el Vaticano II 173

V. ¿EN QUÉ SENTIDO CREE USTED QUE LA CIENCIA, LA TÉCNICA Y LA INTERCOMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INFLUIRÁN SOBRE EL TRADICIONAL SENTIMIENTO RELIGIOSO ESPAÑOL?, por José Grau . . 195

1. El tradicional sentimiento religioso español . . . 197
2. ¿Cómo influirán la ciencia, la técnica y la intercomunicación...? 203
3. Reflexiones evangélicas en torno al tradicional sentimiento religioso español y sus posibles evoluciones . 209
4. Ciencia del hombre y ciencia de Dios 223
5. El mensaje de la Biblia para el hombre de hoy . . 229

VI. ¿ES USTED PARTIDARIO DE LA TOTAL LIBERTAD RELIGIOSA?, por Francisco Lacueva 239

1. Opiniones de los consultados por Gironella . . . 241
2. Legislación reciente sobre la libertad religiosa . . 251
3. Concepto evangélico de libertad religiosa 259

VII. ¿HA EXPERIMENTADO USTED ALGUNA VIVENCIA QUE HAYA INFLUIDO SOBRE SU ACTUAL ACTITUD RELIGIOSA?, por José M. Martínez y Jorge Tremoleda . 279

Testimonio de una «vivencia religiosa» decisiva . . . 297
Mi encuentro con Cristo 301
Consecuencias y vivencias 303

EL NUEVO TESTAMENTO PARA LOS HOMBRES DE HOY

Vol. I. **LOS CUATRO EVANGELIOS**

Vol. II. **HECHOS DE LOS APÓSTOLES**
CARTAS
APOCALIPSIS

Versión ecuménica, adaptada al lenguaje del hombre de hoy, bajo la supervisión técnica de **José María González Ruiz.**

Edición presentada por el Centro Ecuménico de Barcelona.

Formato 21 x 14 cms. Encuadernación en tela, con sobrecubierta plastificada. Profusamente ilustrada. Papel couché.

Los dos volúmenes en estuche plastificado, 650 pesetas.

EL LIBRO DE JOSE MARIA GIRONELLA, «100 ESPAÑOLES Y DIOS», suscitó numerosos juicios y comentarios a raíz de su publicación. «Por nuestra parte, nos dicen los autores, sentimos inmediatamente que debíamos contestar de algún modo al cuestionario de Gironella. Nuestras respuestas podrían ser testimonio de la fe que profesan miles de españoles. Y esto, en parte al menos, vendría a cubrir una laguna que se observa en aquella obra: entre los cien entrevistados no figura ningún cristiano evangélico. Es cierto que los protestantes constituímos todavía una minoría en España; pero no lo es menos que esa minoría atesora una fe y una experiencia religiosa que para muchos ya no pasan inadvertidas.»

«NO PRETENDEMOS, por supuesto, ser portavoces de todos los cristianos evangélicos españoles o expresar lo que cada uno individualmente y de modo íntimo cree. Pero debe tenerse en cuenta que en la fe de nuestros correligionarios hay más unidad que la que muchos imaginan. Esta fe, aunque forzosamente ha de tener un elemento subjetivo, el cual varía según la experiencia religiosa de cada creyente, se apoya firmemente en algo objetivo: la revelación bíblica, de acuerdo con cuyas enseñanzas se configuran.»

Esta es una colección para el hombre de nuestro tiempo que quiere encontrar, en el interior de sí mismo, la novedad absoluta, aquella que mayormente ansía y que el más alucinante progreso técnico no da: la del Cristo viviente y su Evangelio, que sigue engendrando hombres nuevos para una nueva tierra. "EL HOMBRE NUEVO" es una colección de espiritualidad perenne para el pueblo de hoy.